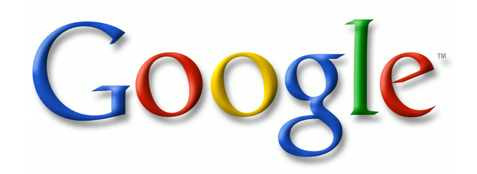
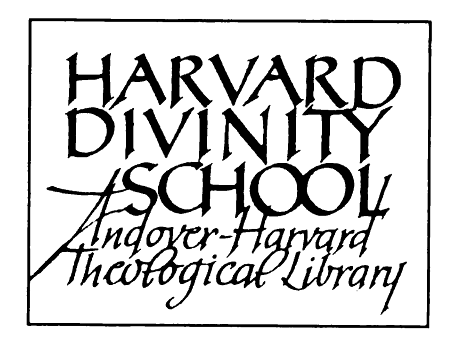





HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

DAS BUCH

LEVITICUS

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

DR. D. HOFFMANN.

ERSTER HALBBAND.

LEV. I—XVII.



BERLIN

VERLAG VON M. POPPELAUER.

1905.

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Gips-Str. 9.

INHALT.

Seite

Vorwort . . . . VII—VIII

Allgemeine Vorbemerkungen . . . . 1—9

Vorbemerkungen zu Leviticus . . . . 9—10
Namen und Eintheilung des Leviticus . . . . 10—13
Authentie des Leviticus . . . . 13—17
Litteratur zu Leviticus . . . . 17—18

Auslegung von Leviticus . . . . 18 ff.

I. Das ספר כהנים c. 1—17 . . . . 18 ff.

a) Die Opfergesetze c. 1—7 . . . . 18—270
Die zwei Abtheilungen der Opfergesetze . . . . 18—28
Einheit und Integrität der Opfergesetze, Lev. 1—7 . 29—75
Ueber die Hohepriester-Mincha c. 6, v. 12—16 . . . 30—40
Das Priesterantheilgesetz . . . . 40—53
Die Opfergesetze in Lev. 6—7 . . . . 53—67
Das Verhältnis der ersten Abtheilung der Opfergesetze Lev. c. 1—5 zur zweiten Abtheilung c. 6—7 . . 68—75
Inhalt der Opfergesetze . . . . 75—79
Bedeutung der Opfer . . . . 79—92
Litteratur zu den Opfergesetzen 92
Uebersetzung und Erklärung . . . . 93 ff.

1) Stiftszelt-Opfergesetze, Lev. 1—5 . . . . 93—221
Ueber den שם הויה ב״ה . . . . 94—104
α) Das Ganzopfer c. 1, 3—17 . . . . 114—142
Bedeutung der עלת בקר S. 116. — Bedeutung der סמיכה S. 120—123. — Bedeutung der עלת צאן S. 134. — Bedeutung von שחיטת צפון S. 135—136. — Bedeutung der עלת עוף S. 137 f.

	Seite
β) Das Speiseopfer c. 2 . . . . Bedeutung des Speiseopfers S. 145 f. — Bedeutung des Sauerteig- und Honigverbots S. 155 f. — מנחת בכורים = עומר-Opfer S. 156—159.	143—161
γ) Das Friedensopfer c. 3 . . . . Bedeutung des Friedensopfers und der סמיכה dabei S. 162 f. — Grund der Darbringung des חלב S. 166. — Streit der Karäer und Rabbaniten über אליה S. 170 ff. — Ursache des Fett- und Blutverbots S. 172 f.	161—173
δ) Das Sündopfer c. 4, 1—5, 13 . . . . . . Das Sündopfer des Hohenpriesters S. 176—182. — Das Sündopfer der Edah S. 182—186. — Edah ist der oberste Gerichtshof S. 182 f. — Das Sündopfer des Fürsten S. 186—191. — Der Fürst (Nasi) ist der König S. 187 f. — Das Sündopfer der gewöhnlichen Person S. 191—196. — Bedeutung des Sündopfers S. 194 f.; s. 212 ff. — Das קרבן עלה ויורד S. 196—206.	173—206
ε) Das Schuldopfer . . . . אשם מעילות S. 206—209.— אשם תלוי S. 209—216. — Bedeutung des Schuldopfers und Unterschied zwischen Sünd- und Schuldopfer S. 212 ff. — אשם גזילות S. 216—221. — **Das Vorkommen der Sünd- und Schuldopfer in alter Zeit** S. 221.	206—221
2) Sinai-Opfergesetze, Lev. 6—7	222—270
α) Das Ganzopfer . . . . Bedeutung der תרומת הדשן S. 226.	222—227
β) Das Speiseopfer	227—229
γ) Das Opfer Aarons und seiner Söhne . . . . מנחת חבתין S. 233. — מנחת חנוך S. 235 f.	229—236
δ) Das Sündopfer . . . . Die Heiligung durch Berührung S. 238 ff.	236—241
ε) Das Schuldopfer . . . . Priesterantheil-Gesetz S. 242 ff.	241—247
ζ) Das Friedensopfer . . . . Das Dankopfer S. 248 ff. — Das נדר- oder נדבה-Friedensopfer S. 250. — Der Zweck des נותר-Verbotes S. 251.—Die jüdisch-traditionelle Auffassung von פגול S. 252 f. — Das Fettverbot gilt auch bei Nicht-Opfern S. 255 ff. — Erklärung von תנופה und תרומה S. 258 ff. — **Der mosaische Ursprung der Opfergesetze** S. 262—270.	247—270

Seite

b) Anhang zu den Opfergesetzen. Die Einführung des Priesterthums und des Opferdienstes c. 8—10 . . 271—300

Die neuere Kritik und das aaronitische Priesterthum S. 271—278. — Die Salbung der Söhne Aarons S. 276 f. — C. 10, vv. 16—20 kein späterer Zusatz S. 299 f.

c) Die Reinheitsgesetze c. 11—16 . . . . 301—363

Der Inhalt der Speise- und Reinheitsgesetze . . . . . 303—308
Bedeutung der Reinheitsgesetze . . . . 309—322
Litteratur zu den Speise- und Reinheitsgesetzen . . . 322

1) Gesetze über verbotene Thiere und Verunreinigung durch dieselben, c. 11 . . . . 322—357

c. 11 zerfällt in 10 Theile S. 323. — **Integrität von c. 11** S. 357.

2) Unreinheit, die vorzüglich vom Menschen ausgeht, und Reinigung derselben . . . . 357—432

a) Die Unreinheit der Wöchnerin, c. 12 . . . . 357—364
Differenz der Karäer und Rabbaniten bezüglich דם טוהר S. 360 f.

b) Die Unreinheit des Aussatzes, c. 13 und 14 . . 364—416
Die Aussatzthora besteht aus 10 Theilen S. 364 f. — Erklärung der Aussatzgesetze S. 365 f.

α) Gesetze über den menschlichen Aussatz . . . 366—383
β) Der Aussatz an Kleidern . . . . 383—393
γ) Die Reinigung des aussätzigen Menschen 14, 1—32 393—406
Der erste Reinigungsact: Verschiedene Ceremonien S. 394—400. — Zweiter Reinigungsact: Die Reinigungsopfer S. 400—406.
δ) Der Aussatz an Häusern . . . . 406—416
Was ist Häuseraussatz S. 407 f. — **Integrität des Aussatzgesetzes** S. 416.

c) Gesetze über geschlechtliche Ausflüsse, c. 15 . . 417—432
Decadische Eintheilung derselben S. 417.
α) Die Unreinheit und Reinigung des זב . . . . 417—424
Was ist unter זב zu verstehen? S. 417 f.
β) Die Unreinheit der שכבת זרע . . . . 424—426
γ) Die Unreinheit der נדה . . . . 426—428
δ) Die Unreinheit der זבה . . . . 428—432
Zehnzahl der תורות S. 431. — **Authenthie der Reinheitsgesetze** S. 432.

3) Die grosse Sühne für das Heiligthum, c. 16 . . 432—464
Dekadische Eintheilung dieses Cap.'s S. 433 f. — **Einheit desselben** S. 435 f. — Ueber Asasel S. 442 ff. — Differenz zwischen Sadducäern und Pharisäern betreffs des Räucherwerks S. 446 f. u. 439.

Seite

— **Ueber den goldenen Altar** S. 450—455. — Eine neue Erklärung über Lev. 16 S. 459—461.

d) **Nachtrag zum Priesterbuche** c. 17 . . . . 464 ff.

Die Controverse zwischen R. Ismael und R. Aqiba über Deut. 12,20 und die Erklärung zu Lev. 17,2—7; die Ansicht Maimonides' S. 464 ff. — **Lev. 17 gehört nicht zum Heiligkeitsgesetze** S. 469. — Der Ausdruck נתן פנים ב׳ S. 474. — **Lev. 17 und Ezechiel.** Lev. 17 darf nicht einer anderen Quelle als die vorhergehenden Abschnitte zugewiesen werden S. 478.

Vorwort.

Die Grundlage des vorliegenden Leviticus-Commentars bilden die von mir in den Jahren 1873/74 und 1876/77 am Rabbiner-Seminar zu Berlin gehaltenen Pentateuch-Vorlesungen. Dieser Umstand wird die Anlage und die Oekonomie meines Buches erklären, dessen Umfang eine Theilung in zwei Hälften nothwendig machte. Der freundliche Leser wird indessen bemerken, dass mein Commentar trotz seines Alters von ca. 3 Dezennien nicht veraltet ist; denn nachdem ich, dem Drängen von Schülern und Freunden nachgebend, mich entschlossen, meine Pentateuch-Vorlesungen zu veröffentlichen, habe ich auch an jeder Stelle die nach den neuesten litterarischen Erscheinungen erforderlichen Zusätze und Aenderungen vorgenommen. Dass ich in Folge meiner Glaubens-Grundsätze nicht zu dem Ergebnisse gelangen konnte, der Pentateuch sei von einem Anderen als von Mose oder gar nach Mose geschrieben worden, gestehe ich gern zu, und um hinsichtlich dieses Punktes keinen Zweifel aufkommen zu lassen, habe ich in den „allgemeinen Vorbemerkungen“ die diesbezüglichen Principien, die ich bei meiner Schriftauslegung voraussetze, klar und deutlich ausgesprochen. Allein bei dem Bestreben, diese „dogmatischen Voraussetzungen“ wissenschaftlich zu begründen, war ich stets darauf bedacht, nur solche Gründe geltend zu machen, deren Berechtigung auch von einem andern Standpunkte aus anerkannt werden dürfte.

Wie ich diese meine Begründung, wie überhaupt meine zu den auffälligen Erscheinungen im Pentateuch gegebenen Erklärungen von meinen jüdischen Lesern beurtheilt zu sehen wünsche, möchte ich mit den Worten des Gebiha ben Pesisa (Sanhedrin 91a) zum Ausdruck bringen: אם ינצחוני אמרו הדיוט שבנו נצחתם ואם אני אנצח אותם אמרו להם תורת משה נצחתכם. Wenn meine Apologie hie und da schwach

und ungenügend erscheint, so mag dies meiner Unzulänglichkeit zugeschrieben werden; wo aber meine Gründe treffend und siegreich befunden werden, da ist es nur die von Gott geoffenbarte Wahrheit der „Thorat Mosche", die für sich selbst spricht und diesen Erfolg erstritten hat. Aber auch an den ersteren Stellen wird hoffentlich mein Commentar wenigstens dazu beitragen, Andere, mit reicheren Verstandesgaben Ausgerüstete, zur Forschung anzuregen und bessere Resultate anzubahnen.

Vom zweiten Halbband des Leviticus-Commentars wird, s. G. w., der Druck sofort beginnen. Wann aber meine Vorlesungen zu den andern Büchern des Pentateuchs erscheinen werden, kann ich bei meinen vielfachen anderweitigen Berufs-Arbeiten auch nicht annähernd im Voraus bestimmen. Doch habe ich beschlossen, die mir zu Gebote stehende freie Zeit vorzüglich diesem Werke zu widmen, und so hoffe ich, mit göttlichem Beistande nach Vollendung des Lev.-Commentars den Druck eines Commentars zu einem andern Buche des Pentateuchs (wahrscheinlich zum Deuteronomium) beginnen lassen zu können.

Zum Schlusse sei noch den Männern, welche sich um die Beschaffung der materiellen Mittel zur Drucklegung dieses Commentars verdient gemacht haben, mein tiefgefühlter Dank ausgesprochen. Zuvörderst nenne ich meinen lieben Collegen Prof. Dr. A. Berliner, der ausserdem durch Lesung einer Correctur auch die Correctheit des Druckes gefördert hat, und den bereits durch Bestreitung der Druckkosten der vier Auflagen des Werkes הכתב והקבלה als Mäcen der jüdischen Wissenschaft bewährten Herrn Abraham Zamory. Ferner haben noch Herr Oberrabbiner Markus Hirsch zu Hamburg und die jüdisch-litterarische Gesellschaft zu Frankfurt a. M. mich zu innigem Danke verpflichtet.

Berlin, im October 1904.

D. Hoffmann.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Der jüdische Erklärer des Pentateuchs hat einen besonderen Umstand zu berücksichtigen, der auf seine Auslegung von Einfluss sein muss und der ihm gewissermassen die Gesetze für seine Exegese vorschreibt. Dieser Umstand ist: unser Glaube an die Göttlichkeit der jüdischen Tradition. Das wahre Judenthum hält die תורה שבעל פה ebenso wie die תורה שבכתב für göttlichen Ursprungs. Die mündliche Lehre enthält einerseits Erklärungen der dunkeln und zwei- oder vieldeutigen Aussprüche der תורה שבכתב, andererseits noch Vorschriften, die sich in der schriftlichen Lehre nicht vorfinden. Es ist demnach dasjenige, was Gott in jeder Stelle hat vorschreiben wollen, selten zweifelhaft; denn wo dies in den Worten der Schrift nicht klar genug ausgedrückt ist, wird es uns durch die mündliche Lehre offenbart, und es ist die Aufgabe des Auslegers bei den betreffenden gesetzlichen Stellen nur zu erkennen, warum dieser Gedanke unter dieser Form der Rede, mit dieser Wahl des Ausdrucks ausgesprochen wurde.

Aber auch in den Fällen, wo der Sinn der Stelle nicht durch die Tradition gegeben ist, muss sich der jüdische Ausleger stets davor hüten, die Stelle so auszulegen, dass sie mit einer traditionellen הלכה in unlösbarem Widerspruch sich befinde. Denn darf die Thora als göttliche Offenbarung nicht mit sich selbst in Widerspruch stehen, so darf sie auch nicht der von Gott stammenden mündlichen Lehre widersprechen. Eine jede Auslegung der Thora, die entweder gegen die traditionelle Auslegung sich wendet oder einen Sinn in eine Stelle trägt, wodurch einer traditionellen הלכה widersprochen wird, ist als eine Erklärung שלא כהלכה und daher als eine unjüdische Erklärung zu verwerfen.

Wie ist es aber, wenn es uns nicht gelingt, die Schriftworte mit der Tradition in Einklang zu bringen, wenn die Aussage der Schrift nach der einfachen Erklärung der Tradition widerspricht, wird da von uns verlangt, dass wir die Worte der Schrift verdrehen,

ihnen etwas unterschieben, das sie unmöglich bedeuten können? Keineswegs. Wir sind nicht verpflichtet zu glauben, dass Gott, indem er uns Gebote ertheilen wollte, diese in Worten ausgedrückt habe, welche etwas ganz Anderes als dieser Wortlaut bedeuten. Wir wollen vielmehr, so oft wir einer Differenz zwischen Schrift und Tradition begegnen, ein anderes Verfahren beobachten. Da wir von der Göttlichkeit der Tradition fest überzeugt sind, so gelten für uns die Worte der Tradition gerade so viel, wie die Worte der Schrift. Eine Differenz zwischen Schrift und Tradition muss daher nach denselben Auslegungsregeln behandelt werden, wie die Differenzen in der Schrift selbst. Es gibt in der Schrift selbst viele ב׳ כתובים המכחישין זה את זה. Da lehrt uns nun eine Auslegungsregel der Tradition, wie wir da zu verfahren haben: וכן ב׳ כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם. Diese Regel ist nach der richtigen Erklärung des ראב״ד so zu verstehen: זו מדה נוהגת בתורה שיש כתובים המכחישים זה את זה כלומר שהם נראים כמכחישים זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ומתרץ אותם הלכך מכאן יש לנו ללמוד ולתרץ כל שני כתובים שהן קשין זה על זה ולא שנדחה אחד מהם ולא שנחזיק את התורה בשבוש. „Gerade wie die Schrift selbst zwei einander widersprechende Sätze vereinbart und die Differenz in einen Scheinwiderspruch auflöst, so sollen wir alle anderen Widersprüche in der Thora zu vereinbaren suchen. Wir dürfen aber nicht einen Satz verdrängen oder ihn für fehlerhaft erklären“. Soweit ראב״ד. Wir fügen noch hinzu, dass wir auf ebendieselbe Weise die Widersprüche zwischen der Schrift und der Tradition vereinbaren müssen. Alle Differenzen zwischen Schrift und Tradition lösen sich aber dadurch, dass wir uns die mündliche Tradition zu gleicher Zeit mit dem schriftlichen Gesetze mitgetheilt denken. Wir haben dann zwei einander ergänzende Gesetze, von denen das eine schriftlich aufgezeichnet, das andere nur mündlich mitgetheilt worden ist. Es heisst z. B. an einer Stelle (Exod. 21, 29 f.): השור יסקל וגם בעליו יומת. אם כפר יושת עליו ונתן פדיון נפשו וגו׳. Denken wir uns nun zu dem Gesetze עין תחת עין (Exod. 21, 24) den Satz der תושב״ע hinzugefügt: אם כפר יושת עליו ונתן פדיון עינו ככל אשר יושת עליו, so finden wir gar keinen Widerspruch zwischen Schrift und Tradition. Dass aber wirklich dieser Satz der תושב״ע zu dem schriftlichen Gesetze hinzugefügt worden war, beweist die Stelle in Num. 35, 31, welche befiehlt: ולא תקחו כפר וגו׳. Ein anderes Beispiel: והיה אם בן הכות הרשע וגו׳ ארבעים יכנו לא יוסיף וגו׳ (Deut. 25, 2 f.). Schon der Ausdruck והיה אם בן הכות הרשע deutet darauf hin, dass es ein Gesetz gab, welches bestimmte, in welchem Falle ein Gesetzesübertreter

מלקות verdiente. Da ein solches Gesetz in der Schrift nicht existirt, so setzt dieser Vers eine traditionelle Vorschrift voraus. Denken wir uns die betreffende traditionelle Bestimmung ungefähr also: העובר על לא תעשה לוקה ארבעים חסר אחת (ähnlich wie der traditionelle Satz: אבות מלאכות ארבעים חסר אחת), dann ist das ארבעים יכנו der Schrift ebensowenig der Tradition widersprechend, wie das תספרו חמשים יום (Lev. 23, 16) dem שבע שבתות תמימות, oder das שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו (Num. 11, 21) der anderwärts angegebenen Zahl der Israeliten von 603550. Nachdem einmal die genaue gesetzliche Bestimmung gelehrt worden, erwähnt die Schrift der Kürze halber blos die runde Zahl und lässt das חסר אחת weg. Solche Ausgleichungen von Widersprüchen sind keineswegs gezwungen oder gar unzulässig, denn auch auf einem andern Rechtsgebiete finden sich sehr viele Differenzen, die ebenfalls durch bestimmte Auslegungsregeln vereinbart werden müssen, und es ist noch Niemand in den Sinn gekommen, daran Anstoss zu nehmen. Innerhalb der drei Rechtsbücher der justinianeïschen Gesetzgebung (Digesten, Institutionen, Codex), welche als ein grosses zusammenhängendes Werk zu gelten bestimmt sind, gilt für die Behandlung widersprechender Stellen die allgemeine Regel, den Widerspruch wo möglich in blossen Schein aufzulösen, einmal, weil bei der Einheit des dreitheiligen Ganzen der Einklang schon an sich als das Natürliche anzusehen ist, sodann weil Justinian selbst in Aussicht stellt, dass man, wenn man nur subtili animo zusehe, einen verborgenen Grund der Vereinigung finden werde (Savigny, System des heutigen römischen Rechts Bd. 1 § 43 f., angeführt bei Delitzsch Genesis 4. Aufl. S. 43). Dasselbe stellt uns auch die Tradition in Aussicht mit der Regel: וכן שני כתובים וכו׳.

Von besonderem Einflusse auf die jüdische Exegese ist auch die Auffassung des Verhältnisses zwischen der einfachen Erklärung (פשט) und der erweiterten Erklärung (דרש). Wie wir schon vorher bemerkt haben, sind uns sehr viele Bestimmungen der göttlichen Gesetze nicht durch die Schrift, sondern nur durch mündliche Ueberlieferung mitgetheilt worden. Nun aber haben sich unsere Weisen bemüht, für diese traditionellen Bestimmungen Anhaltspunkte in der Schrift zu finden. Dies gelang ihnen durch ein tieferes Eindringen in den Sinn der Schriftworte oder durch ein tieferes Forschen in der Schrift. Dieses Forschen nannte man דרש, und daher wurde diejenige Disciplin, welche neue, vorzüglich traditionelle Lehren aus der Schrift herleitete, מדרש genannt. Diese Ansicht über den

מדרש, welche auch רמבים und viele Andere ausgesprochen haben, wollen wir unserer Schrifterklärung zu Grunde legen. Nach dieser sind die הלכות, die im מדרש aus der Schrift hergeleitet werden, nicht erst in Folge dieser דרשה entstanden, sondern sie sind traditionelle Lehren, für die man nur durch diese דרשה einen Anhaltspunkt suchte, entweder um sie besser zu begründen, oder um sie vor Vergessenheit zu bewahren. Durch tiefes Forschen fand man auch in der That, dass fast alle traditionellen Lehren in der Schrift angedeutet sind, mitunter indem auf sie Bezug genommen wird.

Man könnte aber auch an ein umgekehrtes Verhältniss denken und dem מדרש die Priorität vor den הלכות einräumen, den מדרש also als die Quelle der הלכות betrachten. Doch dieser Ansicht entgegnet schon Maimonides mit Recht (in seiner הקדמה לסדר זרעים), dass es bei sehr vielen Gesetzen durchaus nicht möglich ist anzunehmen, sie seien erst durch den דרש der חכמים entstanden. Nie war es zweifelhaft und nie herrschte eine Meinungsverschiedenheit darüber, ob פרי עץ הדר Ethrog bedeute oder nicht, und dennoch wird dieses erst im Talmud von den Amoräern, von jedem auf andere Weise, aus der Schrift hergeleitet; nie war es zweifelhaft und nie war eine Meinungsverschiedenheit darüber, ob שחיטה מן הצואר oder nicht, und dennoch wird dies erst von verschiedenen Gesetzlehrern auf verschiedene Weise aus dem Schriftworte deducirt. Ebendasselbe gilt von עין תחת עין, von בשר בחלב אסור באכילה ובהנאה, von אשה נקנית בכסף u. v. andern Gesetzen. Ferner würden die הלכות auf sehr schwacher Basis ruhen, wenn sie erst den מדרשים ihre Entstehung verdankten. Wir müssen in sehr vielen Fällen zugestehen, dass die abgeleitete הלכה nicht nothwendig aus dem Schriftworte folgt und dass die Worte der Schrift auch anders erklärt werden können, als der מדרש sie erklärt. Wie könnten wir eine הלכה als von der Thora geboten betrachten, die nur durch solche Auslegungsweise in der Schrift gefunden werden kann? Es bleibt uns daher nur die Annahme übrig, dass diese הלכות eben הלכות למשה מסיני sind, für welche in der Schrift blos eine Andeutung gesucht wird. Ein solcher דרש darf aber nicht mit einer אסמכתא verwechselt werden, denn für eine bereits aus anderweitiger Quelle bekannte הלכה ist die Bezugnahme in der Schrift auf dieselbe in sofern von Bedeutung, dass sie als ein in der Thora vorgeschriebenes Gesetz betrachtet wird, obgleich der דרש nicht beweisend sein würde, wenn die הלכה nicht durch Ueberlieferung bekannt wäre. Ein Beispiel mag dieses klar machen. Es ist über jeden Zweifel erhaben, dass durch Tradition von jeher

bekannt war, dass בשר בחלב אסור באכילה ובהנאה. Dieses Gesetz wird nach einer Ansicht aus dem dreimaligen לא תבשל hergeleitet. Wäre dieses Gesetz nicht durch Tradition bekannt, so würden wir dies aus jener Wiederholung des לא תבשל nicht wissen. Das Verbot vom Blut-Genusse ist an einer Stelle (Deut. 12, 23 ff.) dreimal wiederholt רק חזק לבלתי אכול הדם וגו׳ לא תאכלנו על הארץ וגו׳ לא תאכלנו למען ייטב לך וגו׳, abgesehen von den vielen andern Stellen, wo dies Verbot noch vorkommt. Nie aber ist es Jemand in den Sinn gekommen, daraus zu schliessen דם אסור בהנאה; natürlich weil dies nicht durch Tradition bekannt war und die Verse an sich gar nichts beweisen. Allerdings kann לא תבשל auch den Sinn haben: Du sollst dies nicht kochen, weil es dann unbrauchbar ist, (vgl. Lev. 11, 35: תנור וכירים יתץ); aber mit Wahrscheinlichkeit liegt dieser Gedanke nicht in den Worten לא תבשל. Nachdem aber ausdrücklich durch die Tradition gelehrt wird: בשר בחלב אסור באכילה ובהנאה, kann das dreimalige לא תבשל mit Recht so erklärt werden: לא תבשל koche dies nicht, weil es dann nicht gegessen werden darf; ferner לא תבשל koche dies nicht, weil es dann gar nicht brauchbar ist; endlich לא תבשל koche dies überhaupt nicht, wenn du es auch nachher vernichten wolltest. Wir sehen daraus, dass die Schrift auch da, wo sie nicht Quelle der Tradition ist, in ihren Worten dieselbe berücksichtigen und auf sie Bezug nehmen kann. (Vgl. m. Comm. z. St.)

Es wäre allerdings noch eine dritte Annahme denkbar, die nämlich, dass sowohl מדרש als הלכה überliefert waren, dass also nicht nur die הלכה, sondern auch die Art, wie diese aus der Schrift abzuleiten ist, zu gleicher Zeit mit dem schriftlichen Gesetze tradirt worden sei. Allein diese Annahme ist nicht durchzuführen, denn einmal finden wir gerade bei den הלכות, die ganz unstreitig und feststehend sind (z. B. שחיטה מן הצואר, אתרוג, בשר בחלב), viele verschiedene Ansichten darüber, wie diese aus der Schrift herzuleiten sind, woraus doch mit Gewissheit hervorgeht, dass die הלכות alte Ueberlieferungen, die מדרשים aber erst spätern Ursprungs sind. Zweitens sagen viele Talmudstellen, dass die Deduction der הלכות aus der Schrift erst spätern Ursprungs ist (vgl. ס׳ דרש כל וכל; ס׳ דרש אתין; וזה המדרש דרש יהוידע הכהן). Drittens endlich haben wir für jene Annahme gar keinen Beweis, und sie ergibt sich somit als eine willkürliche unbegründete.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich für jeden jüdischen Ausleger des Pentateuchs die Nothwendigkeit, sich mit den Erläuterungen und Ergänzungen der Schrift, den הלכות, vollständig vertraut zu

machen. Nur bei einer vollständigen Vertrautheit mit diesem Hauptschlüssel zum Verständniss der Gesetze kann es ihm gelingen, diese dem Inhalte sowohl als dem Wortlaute nach richtig zu begreifen. Jeder Commentar der pentateuchischen Gesetze, der ohne diese Voraussetzung verfasst worden ist, kann vom jüdischen Standpunkte aus nur als ein völlig verfehltes Werk bezeichnet werden, und wir werden öfters Gelegenheit haben zu bemerken, wie viele unnütze und werthlose Hypothesen von denjenigen, denen die Bekanntschaft mit der Tradition abgeht, aufgestellt worden sind.

Ich habe absichtlich immer nur von הלכות gesprochen, d. h. von denjenigen Traditionen, die eine Norm für die Praxis vorschreiben. (הלכה Richtschnur, Norm, von הלך gehen, mit אחר verbunden, sich nach etwas richten). Denn diejenigen Aussprüche unserer Weisen, welche אגדות = Aussagen genannt werden und die entweder eine moralische Sentenz oder Erklärung einer nicht gesetzlichen Schriftstelle und dgl. zum Gegenstande haben, sind keineswegs als göttliche Ueberlieferungen zu betrachten, und wir sind zn deren Annahme nicht verpflichtet. Wir müssen folgende Worte des ר׳ שמואל הנגיד in seinem מבוא התלמוד festhalten: והגדה הוא כל פירוש שיבא בתלמוד על שום ענין שלא יהי׳ מצוה זו היא הגדה, ואין לך ללמוד ממנה אלא מה שיעלה על הדעת. ויש לך לדעת שכל מה שקימו חז״ל הלכה בענין מצוה, שהוא מפי מרע״ה שקבל מפי הגבורה, אין לך להוסיף עליו ולא לגרוע ממנו. אבל מה שפירשו בפסוקים כל אחד כפי מה שנזדמן לו ומה שראה בדעתו, לפי מה שיעלה על הדעת מן הפירושים האלו למדים אותם והשאר אין סומכין עליהם.

Ist die bisher besprochene Pflicht, die הלכה stets vor Augen zu haben und zu berücksichtigen, vorzüglich dem Ausleger des Pentateuchs geboten, so wollen wir im Folgenden zweier Grundsätze erwähnen, die der jüdische Ausleger eines jeden biblischen Buches befolgen muss. Diese Sätze sind zwar bei den jüdischen Auslegern allgemein beobachtet; dennoch aber wollen wir nicht unterlassen, sie hier vorzutragen, um sie zu begründen und deren Wichtigkeit uns klar zu machen.

Der erste Grundsatz ist: Wir glauben, dass die ganze Bibel wahr, heilig und göttlichen Ursprungs ist. Dass jedes Wort der תורה auf Befehl Gottes niedergeschrieben wurde, ist mit dem Grundsatze: תורה מן השמים ausgesprochen. Die נביאים und כתובים sind alle ברוח הקדש oder wenigstens von בעלי רוח הקדש, von Männern geschrieben, die von göttlichem Geiste inspirirt waren. Dieser Glaube war von jeher allgemein in Israel verbreitet. Wir finden ihn nicht erst bei unsern Weisen im Talmud; schon Josephus

contra Ap. I 8) behauptet: ***Πᾶσι δὲ συμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις, τὸ νομίζειν αὐτὰ*** (sc. ***βιβλία***) ***Θεοῦ δόγματα, καὶ τούτοις ἐμμένειν, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως.*** „Alle Juden saugen gleichsam mit der Muttermilch den Glauben ein, dass diese (nämlich die biblischen Bücher) göttlichen Ursprungs sind, sowie den Vorsatz, ihnen treu zu bleiben, und, wenn es sein muss, für sie zu sterben." Wir müssen daher dasjenige, das uns in der Bibel gegeben wird, mit gläubiger Hingebung als unbestreitbare Wahrheit hinnehmen. Wir dürfen uns nicht anmassen, als Kritiker uns über den Verfasser einer biblischen Schrift erheben zu wollen, die Wahrheit seiner Aussagen zu bezweifeln oder die Richtigkeit seiner Lehren in Frage zu stellen. Wer Solches unternimmt, hat den Standpunkt des Judenthums verlassen. Dem wahren Judenthume ist die ganze heilige Schrift תורה (göttliche Belehrung). Diese תורה ist Israel auf Gottes Veranlassung gegeben worden, um zunächst es selbst und durch dessen Vermittlung die ganze Menschheit zu erziehen. Hierzu hätte, wenn Israel den von Gott vorgezeichneten Weg gewandelt wäre, die Thora, im engeren Sinne, allein genügt. אלו זכו ישראל לא היו קורין אלא ה׳ חומשי תורה (קהלת רבה א׳ י״ג), oder nach einer andern Stelle: אלמלא חטאו ישראל לא היו קורין אלא ה׳ חומשי תורה וספר יהושע (נדרים כ״ב:). Da wir aber den rechten Weg verlassen haben, so bedurfte es zu unserer Erziehung noch anderer Schriften. Diese wurden uns auch immer durch von Gott berufene Männer gegeben, und zuletzt wurden alle diese Bücher, nach dem einstimmigen Zeugnisse aller unserer Weisen in den Talmudim und Midraschim, sowie des Josephus, von den Weisen für eine geschlossene Sammlung erklärt, zu der man nichts hinzufügen und von der nichts weggenommen werden darf. Wer also diese Schriften angreift, deren Heiligkeit oder Göttlichkeit negirt, hat sich damit von dem Judenthume losgesagt. Daher muss auch der jüdische Bibelexeget jede Auslegung einer Bibelstelle verwerfen, die sich mit diesem Glauben an die Wahrheit, Heiligkeit und Göttlichkeit der Bibel nicht verträgt.

Der zweite Grundsatz, der jeden jüdischen Ausleger eines biblischen Buches leiten muss, ist die Annahme der Integrität des Massora-Textes oder des überlieferten Textes. Die Massora oder die überlieferte Schreibart der heiligen Schrift, (von der Mikra, der überlieferten Leseart der heiligen Schrift, wollen wir hier noch nicht sprechen) ist nach dem Zeugnisse unserer Weisen ebenso alt wie die heilige Schrift selbst. Jedes kanonische Buch wurde durch

besondere Vorsicht vor Fälschung bewahrt. Wenn sich auch in sehr wenigen Stellen unbedeutende Varianten vorfanden (Vgl. Jerusch. תענית 68: ג' ספרים מצאו בעזרה ס' מעון וס' זעטוטי וס' היא וכו') so wurde dabei nach der Mehrheit entschieden, welche Lesart beizubehalten sei.*) Nie aber wagte man, irgend welche Correctur nach eigener Conjectur anzubringen. Man liess die schwierigsten Stellen der Bibel entwedar ganz unerklärt, oder begnügte sich mit einer gezwungenen Lösung, nie aber fiel es Jemand ein zu behaupten, der Text sei zu ändern, es sei zu einer Emendation zu schreiten. Hören wir, was Josephus am oben angeführten Orte berichtet: *τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος, οὔτε προςθεῖναι τις οὐδὲν οὔτε ἀφελεῖν αὐτῷ οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν.* „Im Verlauf dieser vielen Jahrhunderte hat noch Niemand gewagt, zu jenen Büchern etwas zuzusetzen oder von ihnen etwas auszulassen oder an ihnen etwas zu ändern". Wenn wir auch zugeben müssten, dass an manchen Stellen der Text nicht unversehrt geblieben, so müssen wir wieder andererseits zugestehen, dass uns alle Mittel fehlen, einen Text, der ברוח הקדש geschrieben ist, wieder herzustellen und dass jede Conjectur, und mag sie von noch so vielen exegetischen und historisch-kritischen Gründen unterstützt sein, uns noch nicht einmal die Wahrscheinlichkeit bietet, dass der Prophet, resp. der Verfasser der heiligen Schrift in dieser Form und nicht wie der uns vorliegende Text geschrieben habe. Wird uns aber Jemand einwenden, man dürfe doch immerhin seine Conjectur vorbringen, und wer sie nicht richtig findet, mag sie verwerfen; so entgegnen wir ihm Folgendes: Schon die אנשי כנה"ג ermahnten, עשו סיג לתורה einen schützenden Zaun um die תורה zu machen, und R. Akiba lehrt: (Abot III, 17) מסורת סיג לתורה das treue Aufbewahren und Festhalten der überlieferten Schreibart der תורה ist das beste Schutzmittel, um sie vor Fälschung zu sichern. Geben wir nur einmal eine andere Leseart zu, so geht es stufenweise immer weiter bis zur Fälschung der heiligen Schrift. Zuerst äussert man seine Conjectur, schreibt sie auch wohl an den Rand seines Bibelexemplars. Findet sie allgemeine Zustimmung, so lässt man die vermeintlich verbesserte Leseart in den Text aufnehmen, während die massoretische Leseart an den Rand verwiesen wird. Hat sich diese Correctur eingebürgert, wozu dann noch der verderbten Leseart Erwähnung thun? Man lässt

*) Von den verhältnismässig wenigen unbedeutenden Differenzen zwischen den Texten der talmudischen Quellen und unserem massoretischen Texte sei hier abgesehen. Dieselben sollen stets berücksichtigt werden.

sie lieber ganz weg, und so bekommen wir im Laufe der Zeiten eine ganz neue Bibel; eine verbesserte, wie wir meinen; doch „nicht eure Gedanken sind meine Gedanken und nicht eure Wege sind meine Wege“ spricht Gott. Statt der göttlichen Bibel lesen wir dann ein menschliches Buch! Wir nun als Juden, und vor allem diejenigen, die noch dem wahren überlieferten Judenthume anhangen, wir müssen die Hüter des Gottesbuches sein. Uns ist es gegeben und unserer Obhut anvertraut worden. Wir haben es bisher treu verwahrt, und wir wollen ferner dessen treue Wächter sein.*)

Wir werden demnach (um unsere Grundsätze zu recapituliren) bei unserer Auslegung uns streng an den überlieferten מסורה-Text halten, jede Textkritik, die sich nicht auf massoretischem Boden bewegt, vollständig ausschliessen. Wir wollen ferner uns ganz den biblischen Worten unterordnen, die Wahrheit und Göttlichkeit ihres Inhaltes nicht in Zweifel ziehen und uns derjenigen sogenannten höhern Kritik entschlagen, die sich zum Richter über die Bibel aufwirft. Endlich wollen wir im Glauben an die Göttlichkeit der Tradition, diese stets bei der Auslegung des Schriftwortes zu Rathe ziehen. Nichtsdestoweniger wollen wir auch die Commentare, die einen andern Standpunkt einnehmen, berücksichtigen und ihnen gegenüber unsere Auslegung zu rechtfertigen uns bemühen.

Vorbemerkungen zu Leviticus.

Während die andern Confessionen, welche ebenfalls ihre religiöse Erkenntniss aus der jüdischen Bibel schöpfen, sich unter den 5 Büchern des Pent.'s hauptsächlich die Genesis zum Gegenstande ihres Studiums wählen, war von jeher in jüdischen Schulen der Brauch, vorzugsweise im ס׳ ויקרא zu forschen. Allerdings bietet die Genesis dem Forscher einen sehr reichen und interessanten Inhalt. Es ist das einzige Buch, das über den Ursprung der Welt und die Urgeschichte der Menschheit zuverlässige Kunde bringt, „das keine Wissenschaft und keine Kunst, wenn sie die Wiege ihres Ursprungs aufsuchen will, beiseite liegen lassen kann“, und es ist nicht blosse

*) An dieser Pflicht, den massor. Text auch in der Auslegung zu bewahren, hat der jüd. Exeget festzuhalten, trotzdem Dillmann in PRE Art. Bibeltext des A. T. zu dem Resultate gelangt ist, dass die Kritik des Textes (auch die Conjekturalkritik) „nicht ein Recht, sondern eine Pflicht des Exegeten“ sei.

Neugierde, die den Menschen treibt, über diese Ursprünge so eifrig nachzudenken und zu forschen. Es ist vielmehr das allen Menschen gemeinsame Bewusstsein des einheitlichen Zusammenhanges von Welt und Menschheit, von Vergangenheit und Gegenwart, das in Jeden den Trieb legt, durch die wahre Kenntniss der Ursprünge sich über die Aufgabe und das Ziel der Menschheit Klarheit zu verschaffen Allein wichtiger als die Forschung über den Ursprung der Welt und die Urgeschichten war dem Israeliten stets die Kenntniss seiner Pflichten, was er zu thun und was er zu lassen habe. Daher hat man von jeher in Israel dasjenige Buch mit Vorliebe zum Studium gewählt, das nach der Aussage des מדרש רבה Anf. בראשית als Charakteristikon das Merkmal hat: שהוא מלא הלכות רבות, dass es sehr viele gesetzliche Vorschriften enthält. Dieses Buch wurde nach dem Zeugnisse des R. Assi in ויקרא רבה schon in den ältesten Zeiten dem Kinde zu allererst in die Hand gegeben, um darin das Lesen der Thora zu beginnen, und in den berühmten Hochschulen zu Palästina und Babylonien war es dieses Buch sammt dem dasselbe erklärenden מדרש, das, wie רש״י (Chullin 66a) bemerkt, הי׳ שגור בבה״מ בפי כולם im Munde Aller geläufig war. Dieses Buch führte daher den Namen ספרא דבי רב = das Buch der Schule (s. פסיקתא זוטרתי פ׳ צו), während die andern Bücher der heiligen Schrift, die ebenfalls Gesetze enthielten (שמות במדבר דברים), שאר ספרי דבי רב genannt wurden, weil an sie erst nach Vollendung von ויקרא die Reihe kam. (בראשית wurde zwar nach ניסן 60a ebenfalls Kindern vorgetragen, aber nicht in Hochschulen mit מדרש, denn אין דורשין במעשי בראשית בשנים, חגיגה 11b). Zählen wir die in ויקרא enthaltenen Gebote, so sind nach Maimonides 247 מצות, also fast die Hälfte der תרי״ג מצות in diesem Buche allein aufgezeichnet, und sehr passend ist der Schlussvers dieses Buches אלה המצות אשר צוה ד׳ את משה אל בני ישראל בהר סיני, insofern ויקרא fast nur מצות und nur sehr wenig Geschichte enthält.

Namen und Eintheilung des Leviticus.

Indessen ist der bei unsern Weisen gebräuchlichere Name unseres Buches תורת כהנים, weil die meisten Gesetze desselben entweder auf den Dienst der Priester am Heiligthum oder auf das sonstige Verhalten der כהנים Bezug haben. Aber auch in anderer Hinsicht verdient dieses Buch den Namen תורת כהנים, insofern der grössere Theil desselben Vorschriften ertheilt, wie Israel als ממלכת כהנים, als ein Reich von Priestern der Menschheit, die Gottesnähe und die Heiligkeit anstreben soll.

Zwei Forderungen sind es, die Gott an Israel vor der Gesetzgebung am Sinai (Exod. 19) gestellt hat: 1. ואתם תהיו לי ממלכת כהנים ihr sollt mir ein Reich von Priestern sein; 2. וגוי קדוש ihr sollt ein heiliges Volk sein. Beide Forderungen sind Selbstzweck; zugleich aber ist die Erfüllung der einen Mittel zur Erfüllung der andern. Als Priester soll Israel die Gottesnähe suchen, es muss zu erstreben suchen, dass Gott sein Versprechen: ונתתי משכני בתוככם וגו׳ והתהלכתי בתוככם „ich will unter euch wohnen, ich will unter euch wandeln" in Erfüllung gehen lasse. Dieses ist an und für sich Selbstzweck, aber auch zugleich Mittel uns zu einem גוי קדוש zu machen, uns zu der Stufe göttlicher Heiligkeit und sittlicher Vollendung zu bringen, dass wir nur das Gute, Edle und Gottgefällige in unserem privaten und öffentlichen Leben erstreben. Dies letztere ist Selbstzweck und zugleich Mittel uns zu wahren כהנים zu machen, uns die Gemeinschaft mit Gott zu verschaffen, auf dass wir, wie R. Juda ha-Levi im כוזרי sagt, sämmtlich vom göttlichen Geiste, רוח הקדש, erfüllt werden, die Stufe der Prophetie erlangen und dadurch fähig seien, als Lehrer der ganzen Menschheit, als Herolde des göttlichen Willens aufzutreten.

Nachdem nun in Exod. 25, 8 Gottes Befehl an Israel ergangen war, ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם ein Heiligthum zu errichten, damit dieses, wie R. Juda ha-Levi so treffend sich ausdrückt, gleichsam ein Körper sei, in den die Herrlichkeit Gottes als Seele einziehen könne, der durch die Art und Weise seiner Einrichtung so vollkommen geeignet sei zur Aufnahme der göttlichen Herrlichkeit, wie der gesunde menschliche Organismus sich zum Wohnsitz für die Seele eignet; nachdem darauf die vollständige Ausführung dieses Befehles, sowie die unmittelbar darauf erfolgte Erscheinung der göttl. Herrlichkeit im Allerheiligsten erzählt wurde: ergeht nun die Aufforderung an Israel, von nun an die Gemeinschaft mit Gott in dieser seiner Wohnung zu suchen und sich von Allem zu entfernen, das die Gegenwart der göttlichen Herrlichkeit nicht gestattet. Dies der Inhalt des 1. Theiles von ויקרא (c. 1—17), den man ספר כהנים nennen könnte.

Sodann wird besonders die Heiligung des Lebens in allen seinen Beziehungen eingeschärft. Dies geschieht im 2. Theile, den wir als ס׳ קדושה bezeichnen möchten, (c. 18—27).

Die erste Abtheilung des סֵפר כהנים, die Opfergesetze, fordern von Israel, die Gottesnähe durch Opfer in seiner Wohnung zu suchen. Zugleich ist die Bestimmung gegeben, die durch die Sünde aufgehobene Gemeinschaft mit Gott durch Opfer wieder her-

zustellen, (c. 1—7); sodann wird erzählt, wie Aaron und seine Söhne, als die den Opferdienst verrichtenden Priester, feierlich in ihr Amt eingesetzt werden (c. 8—10). Darauf folgt die 2. Abtheilung des „ספר כהנים", welche die negativen Verordnungen für die Erhaltung der Gemeinschaft mit Gott enthält. Um das Wohnen Gottes in Israel zu erhalten, muss jede Unreinheit aus dessen Mitte fern bleiben, und zwar zunächst die Verunreinigung des Körpers durch Aufnahme unreiner Nahrung, לא תטמאו את נפשותיכם (c. 11), sodann müssen diejenigen Personen, die im Zustande der Unreinheit sich befinden, sich von dem Wohnsitze und von den Opfern Gottes fern halten und sich den gegebenen Reinigungsvorschriften unterziehen (c. 12 bis 15). Bei Alledem ist es nicht möglich, jede Unreinheit fern zu halten; und die Herrlichkeit Gottes wohnt mitten in Israels Unreinheit. Es wurde daher der jährliche Versöhnungstag eingesetzt, an welchem Gott in seiner Gnade alle Sünden der Verunreinigung des Heiligthums (und jede Sünde verunreinigt eigentlich das Heiligthum (גורם לשכינה שתסתלק מישראל) sühnt (c. 16). Als Nachtrag werden dann noch einige die Opfer und die Reinheit der Nahrung betreffende Verordnungen gegeben, die aus den bisherigen diesbezüglichen Bestimmungen resultiren. Israel soll seine Opfer nur in der Nähe der Offenbarungsstätte der göttlichen Herrlichkeit darbringen, sich des Blutes, als des sühnenden Theiles der Opfer, enthalten und im Falle eines Genusses verunreinigender Speise die vorgeschriebene Reinigung vornehmen (c. 17). Hiermit ist der erste Theil des Buches ויקרא geschlossen, welcher den Zweck hatte, Israel zu lehren, wie es die Gemeinschaft mit seinem Gotte pflegen solle, wie es ein Reich von Priestern (ממלכת כהנים) sein soll.

Es folgt dann der zweite Theil des Buches, die Vorschriften zur Lebensheiligung (קדושה) enthaltend. Zuerst wird eingeschärft, dass sowohl das Familienleben, das durch die Ehe begründet wird, als auch das gesellschaftliche Leben und die bürgerlichen Einrichtungen den Anforderungen der Heiligkeit Gottes gemäss gestaltet werden (c. 18—20). Darauf folgen die Heiligkeitsvorschriften für die Priester des heiligen Volkes. Diese müssen sich einer besondern Heiligkeit befleissigen (קדשים יהיו לאלהי׳). Selbst die äussere Erscheinung muss eine ihrer Stellung und ihres Amtes würdige sein. Die mit einem Fehler behafteten Priester dürfen nicht den Dienst verrichten, ebenso wie die Opferthiere in ihrem Aeussern eine ihrer Heiligkeit entsprechende Erscheinung darbieten müssen (c. 21—22.) Sodann werden die heiligen Zeiten angeordnet, Sabbate, Festtage,

Erlass- und Jobeljahre (c. 23—25). Zum Schlusse wird nun der Bund mit Israel geschlossen, in welchem ihm der Segen für die treue Befolgung sowie der Fluch wegen der Nichtbefolgung der göttlichen Gesetze verkündigt wird (c. 26). Als Anhang werden zu den Heiligkeitsgesetzen noch solche hinzugefügt, zu denen man zwar nur sich selbst verpflichtet, nichts destoweniger aber gesetzlich angehalten wird, sobald man einmal die Verpflichtung übernommen (c. 27). Es ist dieser Anhang gewissermassen die Begründung der Verpflichtung Israels zum heiligen Leben, denn Israel hat ja selbst gelobt, sich dem Dienste Gottes zu weihen.

Die Gesetze im Buche ויקרא sind ebenso wie die der andern Bücher der תורה in die Erzählungen verflochten. ויקרא c. 8 ist offenbar die Fortsetzung der Geschichte von שמות c. 40. Diese Geschichtserzählung enthält zwar auch gesetzliche Bestimmungen, aber in Form von Geschichte. Die Geschichte reicht bis c. 10 Ende. C. 16 knüpft wieder an diese Geschichte an, und c. 24 v. 10 ff. führt eine Episode vor, an welche ebenfalls wichtige Gesetze geknüpft sind. Die Geschichte wird dann unterbrochen und erst in במדבר fortgesetzt. Nichtsdestoweniger unterscheidet sich das Buch ויקרא von den andern Büchern der Thora durch die in die Augen fallende innere Einheit und organische Gliederung seiner Gesetze, so dass dieses sogleich als ein besonderes Buch erkannt wird. Da nun בראשית und דברים ebenfalls als besondere Bücher sich deutlich zu erkennen geben, so haben wir den Beweis, dass die Eintheilung der Thora in 5 Bücher ursprünglich vom Gesetzgeber beabsichtigt und nicht erst von den Abschliessern des Kanons vorgenommen ist. (Vgl. Delitzsch, Gen.[4] S. 15.)

Authentie des Leviticus.

Es seien hier nur einige Gründe, welche für den mosaischen Ursprung unseres Buches sprechen, in Kürze angegeben, da wir bei jedem einzelnen Theile noch besondere Gründe vortragen werden.

1) Die Opfergesetze (c. 1—7) haben den Zustand Israels in der Wüste zum historischen Hintergrund und sind ohne diesen nicht verständlich. Das Stiftszelt steht in der Mitte des Lagers, von den Israeliten umgeben. Das Opfer wird an den Eingang des Stiftszeltes, פתח אהל מועד (und לפני ה׳), gebracht. Unmittelbar vor dem Einzuge in das heilige Land, wo andere Zustände zu erwarten sind, wird dieser Ausdruck nicht mehr gebraucht. In דברים nämlich wird immer befohlen, die Opfer zu bringen אל המקום אשר יבחר ה׳

an den Ort, den der Ewige erwählen wird. Die פרים הנשרפים sollen ferner מחוץ למחנה ausserhalb des Lagers verbrannt werden, sowie der Aussätzige einsam ausserhalb des Lagers weilen soll (6, 12; 21; 13, 46). Vor dem Einzuge in Palästina wird dieser Ausdruck nur bei einem Falle gebraucht, da das Volk in den Krieg zieht und in einem Kriegslager sich befindet (Deut. 23, 11 כי תצא מחנה וגו׳ אשר לא יהיה טהור מקרה לילה). Wenn von Priestern die Rede ist, werden sehr oft Aaron und seine Söhne genannt (vgl. 2, 3 u. 6, 9: והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו). In דברים ist immer nur von הכהנים die Rede, da Aaron schon gestorben war. C. 6, 12 ff. wird befohlen, dass der Hohepriester täglich מנחת חביתין darbringen soll. Da wird zuerst der gegenwärtige Zeitpunkt, יום המשח אתו, der Tag der Salbung desselben, an welchem die Verpflichtung zum Opfer beginnt, ins Auge gefasst. Sodann wird nachträglich befohlen, dass auch der Nachfolger Aarons täglich dies Opfer bringen soll. (Ausführliches über diesen Abschnitt kann erst bei der Erklärung desselben mitgetheilt werden). Wie ist es möglich zu denken, dass man in einer spätern Zeit die Gesetze in solcher Form abgefasst hätte? Hätte man da nicht vielmehr die Form gewählt, die in דברים vorherrschend ist?

2) Der folgende grösstentheils erzählende Abschnitt (c. 8—10) zeigt schon durch die Ausführlichkeit und durch die Treue der Darstellung, ferner durch den Umstand, dass hier ein Opfer erwähnt wird (איל המלאים), das später seinesgleichen nicht hatte und von dem sogar ein Nicht-Priester, nämlich משה, ein Theil bekam, zur Genüge, dass hier für die Zeitgenossen erzählt wird. Welche Tendenz könnte wohl ein Späterer mit dieser Erzählung gehabt haben? Gerade dasjenige, was von Kritikern so oft und unüberlegt vorgebracht wird, dass die Opfergesetze von priesterlichem Interesse dictirt seien, findet hier seine Widerlegung, indem nicht nur ein Nicht-Priester als Theilhaber an den Opfern erscheint, sondern sogar von den Priestern נדב und אביהו erzählt wird, dass sie sich am Tage ihrer Einweihung durch ein Vergehen den Tod zugezogen (Lev. 10, 1 ff.).

Derselbe Standpunkt zeigt sich auch bei den Gesetzen über den Aussatz und die anderen Unreinheiten.

3) In c. 13 wird befohlen, einen Aussätzigen אל אהרן הכהן oder zu einem seiner Söhne zu bringen. Die Vorschrift, dass der Aussätzige מחוץ למחנה bleibe, musste später in Palästina dahin modificirt werden, die Aussätzigen ausserhalb der Mauern einer befestigten Stadt wohnen zu lassen (vgl. 2. Kön. 7, 3). Bei den Gesetzen über

den Aussatz an Häusern (c. 14) wird ausdrücklich das Kommen ins Land Kanaan vom Standpunkte des Gesetzgebers als ein zukünftiges Ereigniss erklärt (כי תבואו אל ארץ כנען). Man sieht hier merkwürdiger Weise, dass der Gesetzgeber zwischen der gegenwärtigen Zeit, da Israel in der Wüste ist, und der Zukunft, da es im heiligen Lande sein wird, genau unterscheidet. Oben bei מצרע heisst es ושלח את הצפור החיה על פני השדה (14, 7), hier bei נגעי בתים, die nur für Palästina gelten, heisst es ושלח את הצפור החיה אל מחוץ לעיר על פני השדה (14, 53). Oben wird alles Unreine מחוץ למחנה geschickt, hier heisst es והוציא אל מחוץ לעיר (14, 45), man soll die unreinen Steine nach ausserhalb der Stadt schaffen. Bei den Weisen der Mischna und des Talmuds ist das מחוץ למחנה schon zum Terminus geworden, und sie gebrauchen für „ausserhalb der Stadt" auch den Ausdruck מחוץ למחנה. (Vgl. auch den Ausdruck לפנים מן הקלעים, Sebachim Abschn. V.). C. 15 enthält die Gesetze von זב, זבה, und נדה. Hier ist der nur für die mosaische Zeit passende Ausspruch: „Ihr (Moses und Aaron) sollt die Kinder Israel warnen vor ihrer Unreinheit, dass sie nicht in ihrer Unreinheit sterben, indem sie mein משכן, das in ihrer Mitte ist, verunreinigen." Merkwürdig ist hier, dass nicht wie oben bei מצרע befohlen wird, den זב aus dem Lager zu schicken, während in במדבר c. 5 geboten wird, nicht nur den זב, sondern auch den טמא מת aus dem Lager zu entfernen. Hierzu gibt aber die Tradition unserer Weisen die trefflichste Erklärung. Nach גיטין 60a sind 8 Abschnitte am Tage der Errichtung der Stiftshütte promulgirt worden. Einer derselben ist פ׳ שלח מחנות (במדבר ה׳). Nun dürfen nach der mündlichen Lehre die זבים das מחנה לויה und מחנה שכינה, und טמאי מתים blos das מחנה שכינה nicht betreten. In ויקרא 8, 3; 4 wird erzählt, dass am Tage der Errichtung der Stiftshütte ganz Israel auf Befehl Gottes an den Eingang des אהל מועד, also in den Vorhof der Stiftshütte versammelt wurde, damit vor den Augen Aller die Weihe Aarons vollzogen werde. Da nun ganz Israel in die מחנה שכינה berufen wurde, mussten erst alle Unreinen fortgeschickt werden, (וישלחו מן המחנה) damit wenn der Ruf an Alle erginge, sich im Vorhof zu versammeln, nicht auch die Unreinen die מחנה שכינה betreten. In ויקרא 15 dagegen haben wir die sinaitische Gesetzgebung. In der Regel durften die זבים im Lager bleiben, und es wurden blos die Aussätzigen ausgewiesen.

4) Noch mehr ist der Standpunkt des Gesetzgebers ersichtlich im c. 17. Hier wird ein Gesetz gegeben, das eigentlich nur in

der Wüste giltig war, dass nämlich Niemand zum Opfer brauchbare Thiere im Lager oder ausserhalb des Lagers schlachten solle, ohne dieselben als Opfer darzubringen. Es wird בשר תאוה verboten. (Ausführlicheres bei der Erklärung). Dieses Gesetz wurde später beim Eintritte in das heilige Land aufgehoben (Deut. 12), und es wurde erlaubt, Fleisch nach Gelüste zu essen. Lässt es sich nun denken, dass ein späterer Schriftsteller ein Gesetz, das nur in der Vergangenheit Giltigkeit hatte, erdichten wird, um dann wieder zu erzählen (oder gar damit dann später wieder ein Anderer erzähle), dass dieses Gesetz aufgehoben worden ist? Ist dieses Argument schon so stark, dass sich Bleek dadurch gedrungen fühlte, diese Gesetze als mosaische anzuerkennen, so wird man noch mehr davon überzeugt, wenn man den Grund des Verbotes von בשר תאוה ansieht. Die שעירים, denen die Israeliten nachbuhlten, waren nach den Behauptungen bewährter Forscher ägyptische Gottheiten, denen die Israeliten noch von Aegypten her anhingen.

5) In den folgenden, die Ehe- und andere bürgerliche Gesetze enthaltenden c. 18—20 ist der Standpunkt des Gesetzgebers ersichtlich als zur Zeit, da Israel eben aus Aegypten gezogen und im Begriffe war, in das heilige Land zu ziehen כמעשה ארץ מצרים וגו׳ וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה וגו׳. Es wird hier mehrmals besonders betont, dass die Kanaaniter wegen ihrer Unzucht und ihrer Greulthaten aus dem Lande vertrieben werden, dass das Land sie ausspeie. Israel wird gewarnt, diesen Gebräuchen nachzuahmen, damit es nicht dasselbe Schicksal treffe (vgl. bes. 20, 22 f.). Die Gesetze des c. 21 und 22 von der Heiligung der Priester sollen dem Aaron und seinen Söhnen mitgetheilt werden, und es wird einmal (21, 24) besonders erzählt, dass Moses diese Gesetze nicht nur Aaron und seinen Söhnen, sondern auch ganz Israel mitgetheilt habe (vgl. Raschi zur Stelle).

6) C. 24 v. 10 ff. wird eine Geschichte erzählt, die unmittelbar nach dem Auszuge aus Aegypten sich zugetragen haben muss. Ein Mann, dessen Vater ein Aegypter, dessen Mutter aber eine Israelitin ist, lästert Gott. Das Verbot von ברכת השם war gegeben (Exod. 22, 37); nur die Strafe war noch nicht festgesetzt. Die Bestimmtheit, mit der die Genealogie des Mannes sowie die einzelnen Umstände der Thatsache angegeben sind, beweist uns die gleichzeitige Aufzeichnung der Begebenheit.

Diese Bemerkungen mögen vorläufig genügen, zu zeigen, wie uns in den meisten Abschnitten des Buches Lev. Spuren begegnen,

welche in die mosaische Zeit führen. Klarer und überzeugender wird erst die Authentie des Lev. aus unserem folgenden Commentar sich ergeben, in welchem diese bei den einzelnen Abschnitten des Buches bewiesen werden wird.

Litteratur zu Leviticus.

Ehe wir das Buch ויקרא auszulegen beginnen, seien die Werke angeführt, die wir hauptsächlich berücksichtigt haben. Wir wollen hier zu Leviticus vorzüglich die jüdischen Leistungen verzeichnen. Unter den christlichen Erklärungen zu diesem Buche wollen wir nur drei der neuesten Commentare erwähnen, die sich über den ganzen Pentateuch (resp. Tetrateuch) erstrecken. Der eine, der rationalistischen Richtung angehörig, ist der von Knobel, gänzlich umgearbeitet von Dillmann*); der andere, der orthodoxer Richtung ist, von Keil; der dritte, von Hermann L. Strack, nimmt eine vermittelnde Stellung ein. Ueber einzelne Abschnitte wie über die Opfer, die Reinheitsgesetze u. a. sind noch einige bedeutende Werke und Abhandlungen zu erwähnen, die wir an den betreffenden Stellen anführen wollen.

Unter den jüdischen Commentaren zu תורת כהנים ist vor Allem der ספרא hervorragend, der wahrscheinlich von ר׳ חייא redigirt worden ist (vgl. die Beweise in unserer Einleitung in die halachischen Midraschim). Dieser Midrasch enthält die traditionellen Erklärungen unserer Weisen, die zum Theil von den ältesten Zeiten her überliefert waren. In neuerer Zeit hat Malbim zu diesem Werke einen guten Commentar unter dem Namen התורה והמצוה gegeben. Auch der agadische Commentar unserer Weisen, der ויקרא רבה, ist zu erwähnen, da er von den bewährtesten Kritikern als einer der ältesten aller agadischen Midraschim anerkannt wird. Die Commentare unserer berühmten Lehrer des Mittelalters רש״י, רמב״ן, אב״ע, רשב״ם, ספורנו und Abarbanel sind unter uns allgemein bekannt. Ebenso bekannt ist der ausgezeichnete Commentar zu ת״כ von Wessely. Diesen schliessen sich würdig in neuester Zeit der Commentar הכתב והקבלה von Mecklenburg und der von S. R. Hirsch an. Ersterer hat sich die Vereinbarung der Schrift mit der Tradition als Ziel vorgesteckt. Das Werk enthält so viel des Guten, dass es von Jedem gelesen zu werden verdient. Letzterer hat ebenfalls mit gutem Erfolge die traditionellen Lehren durch die Schriftworte begründet und ist zugleich

*) Exod. u. Lev., dritte Auflage, herausgegeben von Ryssel, Leipzig 1897.

schon deshalb sehr schätzenswerth, weil darin die Lehren unserer Weisen an den betreffenden Stellen mit möglichster Vollständigkeit verzeichnet sind. Der Commentar Malbims zum ספרא ist auch zugleich ein Commentar zu ס׳ ויקרא, aus dem man sehr viel lernen kann. Manche trefflichen Bemerkungen findet man im הרכסים לבקעה von L. Spiro und המשתדל von S. D. Luzzatto.

Auslegung von Leviticus.

I. Das ספר כהנים c. 1—17.

a) Die Opfergesetze c. 1—7.

Die Opfergesetze in Lev. 1—7 zerfallen in zwei Gruppen. Die erste Gruppe c. 1—5 enthält Vorschriften über Ganzopfer (c. 1), Speiseopfer (c. 2), Friedensopfer (c. 3), Sündopfer (c. 4, 1—5, 13) und Schuldopfer (5, 14—26). Die zweite Gruppe, c. 6 und 7, ertheilt fernere Verordnungen über Ganzopfer (6, 1—6), Speiseopfer (6, 7—11), Sündopfer (6, 17—23), Schuldopfer (7, 1—10) und Friedensopfer (7, 11—21 u. 28—36). Ausserdem schliesst die zweite Gruppe noch die Gesetze über das tägliche Speiseopfer des Hohenpriesters und das Einweihungs-Speiseopfer der gemeinen Priester, sowie die Verbote, Fett und Blut zu geniessen, ein; erstere (6, 12—16) haben ihren Platz nach den Vorschriften über die andern Speiseopfer erhalten, letztere (7, 22—27) sind zwischen die Vorschriften über die Friedensopfer gestellt worden. Der ganzen Opfergesetzgebung folgt dann eine Unterschrift (c. 7, 37—38). Dass von jeder einzelnen Opferart die Gesetze nicht zusammengestellt, sondern zum Theil in der ersten und zum Theil in der zweiten Abtheilung zu finden sind, wird weniger auffallen, da eine solche Theilung der Gesetze über ein und denselben Gegenstand im Pentateuch nicht vereinzelt vorkommt. In Lev. c. 18 sind die Gesetze über die verbotenen Ehen aufgezeichnet, die darauf in c. 20 ergänzt werden, und die Gesetze über die Festtage sind theils in Lev. 23, theils in Numeri 28 und 29 enthalten. Schwieriger aber dürfte es sein, in unserer Opfergesetzgebung den Plan zu finden, nach welchem die Gesetze in zwei Abtheilungen getheilt worden sind. Welche Gesetze sind in die erste Gruppe aufgenommen und welche für die zweite aufgespart worden? Da die erste Abtheilung mit den Worten: „rede zu den Kindern Israel“ eingeleitet, der zweiten aber der

Satz: „befiehl dem Aaron und seinen Söhnen also“ vorangestellt ist, so würde man vermuthen, in Lev. c. 1—5 die Opfergesetze für die Kinder Israel, also die Geschäfte des Darbringers, in c. 7—8 hingegen die Gesetze über die Geschäfte der Priester vorgeschrieben zu finden. Doch diese Vermuthung bestätigt sich nicht. Ausserdem, dass in der ersten Abtheilung bei den meisten Opfern auch die Priestergeschäfte, wie das Sprengen des Blutes und das Verbrennen der Opferstücke u. a. verzeichnet sind, während in der zweiten Abtheilung viele Gesetze über die Thätigkeit der Priester vergebens gesucht werden; ausserdem also, dass die erste Abtheilung eben so wenig ein Volksopfergesetz, als die zweite Abtheilung ein Priesteropfergesetz genannt werden kann, sind noch die in beiden Abtheilungen enthaltenen Vorschriften bei dem einen Opfer von ganz anderem Umfange und Inhalt, als beim andern. In der ersten Abtheilung sind beim Schuldopfer nichts weiter als die Anlässe zum Schuldopfer und die Gegenstände, die als Schuldopfer gebracht werden, angegeben; es wird aber keine einzige Opferhandlung erwähnt, während doch bei den andern Opfern alle Opferhandlungen vom Schlachten bis zum Verbrennen der Opferstücke ausführlich vorgeschrieben werden. In der zweiten Gruppe der Opfergesetze sind wieder Schuld- und Speiseopfer vor den andern Opfern ausgezeichnet, dass bei ersteren auch Dienstverrichtungen (עבודות), wie das Verbrennen der Opfertheile und das Blutsprengen angegeben werden, was bei letzteren nicht geschieht.

Auffallende Schwierigkeiten bietet auch die Unterschrift c. 7, 37—38 dar. Schon unsere ältesten Schrifterklärer vom Sifra und Talmud bis auf Abarbanel haben sich um die Hebung derselben bemüht. Betrachten wir zuerst diese Unterschrift und erkundigen uns bei unsern Alten, wie sie dieselbe erklären. Was die Differenz betrifft zwischen unserer Stelle (Lev. 7, 38), nach welcher die Opfergesetze auf dem Berge Sinai geboten, und der Angabe in Lev. 1, 1, dass Gott in der Stiftshütte die Opfergesetze angeordnet, so finden wir im Talmud (Sebachim 115b) zwei Ansichten ausgesprochen, welche eine Lösung dieses Widerspruchs darbieten: ר׳ ישמעאל אומר כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד, ר׳ עקיבא אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב. Im Sifra zu unserer Stelle wird die Ansicht des R. Akiba recipirt und durch den Schluss erhärtet: מה מילואים נאמרו כללותיהם ודקדוקיהם מסיני אף כולן נאמרו כללותיהן ודקדוקיהם מסיני. Dieselbe Ansicht wird in Lev. Rabba 1 ausgesprochen in dem Satze: אמר ר׳ אלעזר אף על פי שנתנה תורה סייג לישראל מסיני לא נענשו עליה עד

שנשנית באהל מועד. Nach R. Ismael sind also die Gesetze im Allgemeinen (כללות) auf dem Sinai offenbart, die besonderen Vorschriften aber (פרשות) und die genauen Bestimmungen (דקדוקים) erst in der Stiftshütte verkündet worden. R. Akiba dagegen ist der Ansicht, dass alle Gesetze vollständig auf dem Sinai gegeben und nur später in der Stiftshütte wiederholt und in den Ebenen Moabs zum dritten Male vorgetragen wurden.

Unter den כללות des Opfergesetzes können nur die Vorschriften Exod. 20, 24 verstanden sein, wie schon Raschi (Sebachim 115b) erklärt. R. Akiba aber meint, dass sofort zur Erläuterung dieses allgemeinen Gesetzes sämmtliche Vorschriften über die verschiedenen Opferarten mündlich (בעל פה) mitgetheilt wurden, wenn auch deren schriftliche Aufzeichnung erst später nach Wiederholung derselben im Stiftszelte stattgefunden hat. Es konnte daher in der Unterschrift zum ausführlichen Opfergesetze mit Recht gesagt werden: Dies ist die Thora für das Olah u. s. w., die der Ewige dem Moses auf dem Berge Sinai befohlen hatte. Schwierig bleiben nur die Schlussworte von 7, 38: "ביום צותו את בני ישראל וגו'". Diese scheinen die Zeit bestimmen zu wollen, wann Gott die Opfervorschriften auf dem Berge Sinai gegeben hat. An welchem Tage aber Gott diesen Befehl ertheilt, bleibt uns nach wie vor unbekannt. Wessely in seinem Commentar zu Lev. meint, unter diesem Befehle an die Israeliten, Gott in der Wüste Opfer zu bringen, verstehe die Schrift einen Auftrag, am Fusse des Sinai einen Altar zu bauen und darauf Opfer zu bringen, indem die Exod. 24, 4; 5 erzählte Opfer-Darbringung gewiss durch Gottes Befehl veranlasst wurde. Bei Gelegenheit der Ertheilung dieses Auftrages hätte nun Gott zugleich die Gesetze über sämmtliche Opferarten dem Moses mitgetheilt. Allein abgesehen davon, dass jene am Fusse des Sinai dargebrachten Opfer, die sich durch die Stätte der Darbringung, die den Opferdienst verrichtenden Personen und die Behandlungsart der Opfer von den spätern durch die Priester im Heiligthume dargebrachten Opfern wesentlich unterscheiden, am wenigsten passend erscheinen, sämmtliche Opfervorschriften mit ihnen zu verbinden, so spricht auch der Ausdruck במדבר סיני, der hier einen Gegensatz von בהר סיני bildet,*) entschieden dafür, dass mit ersterem nicht der Altar

*) Dieser hier so augenscheinliche Gegensatz von „dem Berge Sinai“ und „der Wüste Sinai“ beseitigt auch die von Ramban gegebene zweite Erklärung zu unserer Stelle, nach welcher בהר סיני nicht „auf dem Berge Sinai“, sondern

am Fusse des Sinai, sondern, wie schon T. Jonathan paraphrasirt und aus Num. 1, 1 ersichtlich ist, das in der Wüste Sinai errichtete Stiftszelt bezeichnet wird. Malbim (ha-Thora weha-Mizwah צו 162) will, dass nach ת״כ unsere Stelle sage: Gott habe die Opfergesetze befohlen auf dem Berge Sinai und am Tage, da er den Kindern Israels gebot, ihre Opfer dem Ewigen darzubringen in der Wüste Sinai. Was berechtigt aber dazu, ein solches „und“ in den Text einzuschieben? Wollten wir aber schon diese Interpolation hinnehmen, dann würden wir ja besser mit der anfänglichen Ansicht Ramban's das Gebot auf dem Berge auf das Milluim-Gesetz und das in der Wüste Sinai auf die übrigen Opfergesetze beziehen, und nicht alle Opfergesetze auf dem Berge Sinai offenbaren und in der Wüste Sinai zum zweiten Male gebieten lassen.

Sehen wir uns jedoch in unserem Abschnitte ein wenig um, so werden wir bald den Schlüssel zur Erklärung der Zeitbestimmung ביום צותו וגו׳ finden. Einige Verse vorher (5, 35) heisst es: Dieses ist der Antheil Aarons und der Antheil seiner Söhne von den Feuerungen des Ewigen am Tage, da er sie hintreten liess, dem Ewigen als Priester zu dienen. Hier wird offenbar durch die Zeitbestimmung nur der Tag angegeben, an welchem das betreffende Gesetz in Kraft tritt, und „am Tage“ bedeutet so viel wie „von dem Tage an.“ Dieselbe Erklärung wird erfordert für die Worte „am Tage, da man sie salbte“ des folgenden Verses (v. 36), und auf dieselbe Weise müssen die Worte „am Tage, da er gesalbt wird“ in c. 6, v. 13 aufgefasst werden.*) Es ist demnach mehr als wahrscheinlich, dass die Zeitbestimmung in c. 7, v. 38 ebenfalls nicht den Tag angibt, an welchem Gott die Gesetze gegeben (die Zeit der Gesetzgebung auf dem Berge Sinai ist ja ohnedies bekannt), sondern vielmehr die Zeit bestimmt, in welcher die Vorschriften für das Ganzopfer, Speiseopfer u. s. w. in Wirksamkeit treten. ביום צותו וגו׳ bezieht sich nicht auf אשר צוה, sondern auf den vorhergehenden Vers זאת התורה u. s. w.**)

Wir erfahren nun aus der Unterschrift c. 7, v. 37—38:

1) dass Gott eine Thora für Ganz-, Speise-, Sünd-, Schuldopfer,

---

nach Num. 28, 6 und Deuteron. 1, 6 „am Berge Sinai“ bedeuten und mit במדבר סיני identisch sein soll.

*) Vgl. Ibn Esra zu diesen Stellen. Wenn Ramban in c. 7, v. 36 die Worte „am Tage“ u. s. w. als Zeitbestimmung des göttlichen Befehles fasst, so widerspricht diesem Exod. 29, 28, wo dieser göttliche Befehl schon auf dem Sinai erfolgt.

**) Vgl. hierüber weiter unten in der folgenden Abhandlung.

Milluim und Friedensopfer dem Moses auf dem Berge Sinai gegeben (v. 37 und v. 38a);

2) dass er auch den Israeliten in der Wüste Sinai (in der Stiftshütte) geboten (natürlich durch Moses), ihre Opfer dem Ewigen darzubringen (v. 38b);

3) dass erstgenannte Thora erst am Tage der Offenbarung im Stiftszelte in Kraft getreten, erst von diesem Tage an giltig war (v. 37 und 38). Vgl. weiter unten S. 27.

Wenn nun auch nach R. Akiba sämmtliche Opfergesetze auf dem Sinai gegeben, im Stiftszelte wiederholt und in den Ebenen Moabs zum dritten Male gelehrt wurden, so ist doch damit nicht gesagt, dass sie jedesmal mit denselben Worten vorgetragen wurden. Wir sehen vielmehr viele Gesetze in משנה תורה, die als Wiederholungen früherer Gesetze mit diesen zwar gleichen Inhalts, aber doch verschiedener Form sind. Während der Inhalt der Gottesgesetze ewig unveränderlich ist, ist die Form von der Zeit, in der sie vorgetragen, und von dem Zusammhange, in welchem sie gelehrt werden, abhängig und daher dem Wandel unterworfen. So z. B. wird in Deuteron., dessen Gesetze kurz vor dem Einzuge in das heilige Land promulgirt wurden, oft geboten, die Opfer zu bringen an die Stätte, die Gott erwählen wird, während in den andern Büchern nur angeordnet wird, die Opfer in das Stiftszelt zu bringen; an letzterer Stelle werden wieder „die Söhne Aaron's" oder „Aaron und seine Söhne" oft genannt, wo das Gesetz von fungirenden Priestern spricht, was im Deuteronomium nicht geschieht.

Sind also auch alle Gesetze der Thora, was ihren Inhalt betrifft, als Sinai-Gesetze zu betrachten (vgl. die Worte des Sifra zu Lev. 26, 45 und 27, 24), so kann man dennoch in Bezug auf die Form der in der Thora schriftlich aufgezeichneten Gesetze von vorsinaitischen Gesetzen, Sinai-, Stiftszelt- und Arboth-Moab-Gesetzen sprechen. Zu welcher der vier Arten ein Gesetz oder eine Gesetzesgruppe gehört, zeigt uns zumeist eine Ueberschrift oder eine Unterschrift oder irgend welche sonstige Angabe; zuweilen fehlen jedoch solche Bestimmungen, und wir sind über den Ort der Mittheilung dieser Gesetze in der vorliegenden Form in Ungewissheit. So wird uns nicht zweifelhaft sein, dass wir in Gen. 17; 32, 33; Exod. 12, 13 u. a. vorsinaitische Gesetze vor uns haben, dass Exod. von c. 20 bis Ende und Levit. von c. 25 bis Ende nur Sinai-Gesetze enthalten, und dass Levit. 16 und Num. 9, 1—14 und 18 im Stiftszelte und Num. 33, 50—56, 35 und 36, sowie ganz Deuteron. in

Arboth-Moab vorgetragen worden. Dagegen können wir über Lev. 11—15, 17—24, Num. 5, 6, 15, 19, 28—30 aus den Angaben der Schrift in dieser Hinsicht nichts entscheiden. (Von manchen dieser Gesetze finden wir bei unsern Weisen im Talmud und Midrasch die Zeit der Offenbarung genauer bestimmt; vgl. z. B. Gittin 60a und Sifré, Abschnitt Pinchas סי' 142).

Wenden wir uns nun zu unserem Opfergesetze und untersuchen wir, ob dasselbe als Sinai-Gesetz, oder als Ohel-Moed-Gesetz uns vorliegt, so haben wir nach der Ueberschrift Lev. 1, 1 das Gesetz in der Form, wie es im Stiftszelte offenbart, nach der Unterschrift 7, 37—38 hingegen dasselbe so, wie es auf dem Sinai geboten wurde. Im ersten Augenblicke würden wir geneigt sein, daraus zu schliessen, dass das Opfergesetz an beiden Stätten mit denselben Worten mitgetheilt wurde; bei genauer Prüfung der vorliegenden Abschnitte gelangen wir jedoch zu dem Resultate, dass die Ueberschrift 1, 1 auf die erste Abtheilung (Lev. 1—5), die Unterschrift c. 7, 37—38 aber auf die zweite Abtheilung der Opfergesetze (Lev. 6 und 7), sich bezieht. Lev. 1—5 ist demnach ein Stiftszelt-Gesetz, 6 — 7 dagegen ein Sinai-Gesetz. Allerdings setzt die zweite Abtheilung der Opfergesetze den Inhalt der ersten Abtheilung als bekannt voraus, aber ebenso wird in andern sinaitischen Gesetzen auf den Inhalt der Stiftszelt-Gesetze Bezug genommen. So z. B. wird in Exod. 30, 10 vom Sündopfer des Versöhnungstages gesprochen, über welches das Gesetz erst nach dem Tode der Söhne Aaron's Lev. 16 mitgetheilt wird. Dies überzeugt uns nur von der Richtigkeit der Annahme unserer Weisen, dass der Inhalt aller Gesetze auf dem Sinai offenbart wurde. Bei aufmerksamer Betrachtung finden wir aber auch in der ersten Abtheilung der Opfergesetze eine derartige Bezugnahme auf die zweite Abtheilung, dass wir dies nur durch die Annahme, die zweite Abtheilung sei ein Sinai-Gesetz, am befriedigendsten zu erklären vermögen. Lev. 1, 16 wird vorgeschrieben, den Kropf des Vogel-Ganzopfers אל מקום הדשן zu werfen; c. 4, v. 12 befiehlt, einen Sündopfer-Farren ausserhalb des Lagers אל שפך הדשן zu bringen; an diesen Stellen wird ein Aschenort und Aschenschutt als bekannt vorausgesetzt, obgleich noch nirgends davon die Rede war. Die Stellen sind erst recht verständlich, wenn man dabei Lev. 6, 3—4 voraussetzt.*) Dass in

*) Vgl. die folgende Abhandlung und weiter unten zu c. 6 v. 2; ferner zu 8, 5; 8, 17; 5, 14—16.

der ersten Abtheilung beim Schuldopfer die Art der Darbringung nicht vorgeschrieben wird, weil sie in der zweiten Abtheilung bereits ihren Platz gefunden hat, werden wir später sehen.

Die Unterschrift c. 7, v. 37—38, an und für sich betrachtet, erweist sich auch als zu c. 6 und 7 gehörig. In diesen Capiteln sind die Opfer gerade in derselben Ordnung aufgezählt wie in der Unterschrift, nur wird an letzterer Stelle vor Schelamim das denselben ähnliche Milluim erwähnt. In der ersten Abtheilung sind dagegen die Opfer in anderer Ordnung behandelt. Das Wort ולמלואים in der Unterschrift lehrt uns aber, dass diese nicht nur auf Lev. 6 und 7, sondern auch auf Exod. 29, den Abschnitt über das Einweihungsopfer, sich bezieht und zugleich, dass Lev. 6 und 7 unmittelbar nach dem Milluimgesetze Exod. 29 auf dem Berge Sinai offenbart wurde. Lesen wir Lev. 6 und 7 unmittelbar nach Exod. 29, so lösen sich uns alle oben S. 18f erwähnten Schwierigkeiten der zweiten Abtheilung der Opfergesetze. Wir finden darin eine vollständige Opfergesetzgebung für die Priester, wobei nur das weggelassen ist, das sich dem unmittelbar vorher verkündeten Einweihungsopfergesetz entnehmen lässt. Als Opfergesetz für die Priester kündigt sich die zweite Abtheilung, wie bereits erwähnt, gleich am Anfange an. Sodann aber ist auch die Ordnung, in der die verschiedenen Opferarten aufeinander folgen, derart, wie sie für ein Priesteropfergesetz passend ist. Der ersten Abtheilung, die, wie wir weiter sehen werden, hauptsächlich ein Opfergesetz für das Volk ertheilt, liegt folgende Eintheilung zu Grunde:

A. Opfer, die auch freiwillig gebracht werden können, und zwar:
   1) hochheilige קדשי קדשים: Ganz- und Speiseopfer (1—2),
   2) minder heilige קדשים קלים: Friedensopfer (3).

B. Opfer, die nur Pflichtopfer sind:
   1) Sünd- und
   2) Schuldopfer (4—5).

In der zweiten Abtheilung ist dagegen die Eintheilung eine andere:

A. Hochheilige Opfer und zwar
   1) solche, die man auch freiwillig bringen kann: Ganz- und Speiseopfer (6, 1—16),
   2) Pflichtopfer: Sünd- und Schuldopfer (6, 17—7, 10).

B. Minder heilige Opfer (קדשים קלים), Dank- und Friedensopfer (7, 11—36).

Das Opfer bringende Volk hat zu allererst zwischen freiwilligen Gaben und Pflichtopfern, der Priester hingegen zwischen Hochheiligem und minder Heiligem zu unterscheiden.

Zu den Priester-Opfergesetzen gehören: 1) die Gesetze über die Darbringung des Opfers, namentlich alle dabei von dem Priester zu verrichtenden עבודות; 2) Vorschriften, wie man mit dem Opfer nach dessen Darbringung zu verfahren hat, über die Heiligkeit des Opfers und den Antheil des Priesters an demselben. Die letztern Vorschriften sind in der zweiten Abtheilung der Opfergesetze bei sämmtlichen Opfern zu finden. Der Anfang von Lev. 6 knüpft an den Schluss von Exod. 29 an. Dort wird v. 39 befohlen, jeden Tag ein Lamm des Morgens und ein Lamm des Abends als Ganzopfer auf den Altar zu bringen. Die Weise der Darbringung des Ganzopfers ist vorher v. 16—18 beim Einweihungs-Ganzopfer angegeben. In der תורת העלה Lev. 6, 1—6 wird nun angeordnet, was mit dem Ganzopfer nach dessen Darbringung zu thun ist. Da das Olah ganz auf dem Altar verbrannt wird, so bleibt nach der Darbringung desselben nur noch übrig, über dessen Asche und Feuer (das Feuer des Altars wird zunächst für das Olah angezündet, alle andern Opfer wurden על העלה dargebracht, vgl. Lev. 1, 7; 3, 5; 6, 5.) Vorschriften zu ertheilen.

Nachdem so Exod. 29, 16—18, 38—41 und Lev. 6, 1—6 sämmtliche Opferhandlungen des Olah für die Priester vorgeschrieben sind, wird die Art der Darbringung des Speiseopfers gelehrt. Die Behandlung dieses Opfers kommt in Exod. 29 bei den Einweihungsopfern nicht vor; es werden deshalb Lev. 6, 7—11 alle von dem Priester bei der Darbringung zu befolgenden Vorschriften gegeben. Natürlich kann hier die Darbringungsweise nur an einem Mincha gezeigt werden, da die Aufzählung der verschiedenen Arten der Speiseopfer nicht hierher, sondern in das Volksopfergesetz gehört. Dem Gesetz über das Speiseopfer schliesst sich dasjenige über das Einweihungs-Speiseopfer Aaron's und seiner Söhne und das tägliche Mincha des Hohenpriesters an.*) Darauf folgt die Thora des Sündopfers. Die von dem Priester dabei zu verrichtenden עבודות sind aus Exod. 29, 12—13 bekannt. Es bleibt daher nur noch übrig, hier zu lehren, zuvörderst dass das Sündopfer hochheilig (קדש קדשים) ist. Es wird deshalb zu allererst das Merkmal angegeben, wodurch sich die hochheiligen Opfer von den קדשים קלים unterscheiden,

*) Vgl. die folgende Abhandlung.

dass nämlich erstere Thiere an der Nordseite des Altars vor dem Ewigen zu schlachten sind (v. 18, vgl. hierzu Sifra). Darauf werden (v. 19—23) die übrigen Vorschriften ertheilt, welche die Priester beim Sündopfer zu beobachten haben.

Der Thora des Sündopfers folgt (c. 7, v. 1—6) die des Schuldopfers. Dieses Opfer wird in Exod. 29 gar nicht genannt; es müssen deshalb an unserer Stelle alle Opferhandlungen vorgeschrieben werden. Am Schlusse der hochheiligen Opfer wird noch für diese Opferarten (v. 7—10) ein Priesterantheil-Gesetz gegeben. Wenn vorher c. 6, v. 9, 11, 19, 22 bestimmt wurde, dass die männlichen Priester das Hochheilige essen sollen, so sollte dies kein Priesterantheil - Gesetz sein, sondern nur das Verfahren mit den hochheiligen Opfern angeben, dass diese nur von männlichen Priestern gegessen werden dürfen und gegessen werden sollen. Es werden dort die Pflichten der Priester bei den hochheiligen Opfern vorgeschrieben. Die Rechte der Priester an denselben werden erst c. 7, v. 7—10 bestimmt. Dadurch begreifen wir auch, warum oben beim Ganzopfer der Priesterantheil nicht erwähnt ist.*)

Nach Beendigung der Gesetze über die hochheiligen Opfer wird die Thora über das Friedensopfer gegeben uud zwar im engsten Anschluss an die Vorschriften über das Milluim-Opfer Exod. 29, 22—28. Dieselben ungesäuerten Brode, die nach Exod. 29, 2 eine Zugabe des Milluim waren, werden auch dem Dankopfer beigegeben (vgl. Menachoth 78a). Zu letzterem kommt nur noch gesäuertes Brod hinzu, und dies wird hier (Lev. 7, 13) besonders betont. Nur aus diesem Grunde, um die Gleichheit und Verschiedenheit von Dankopfer und Milluim zu zeigen, sind hier (v. 12—13) die Stoffe der Opfer vorgeschrieben, obgleich dies eigentlich nicht in das Priester-, sondern in das Volksopfergesetz gehört. Auch im Uebrigen wird das Dank- und Friedensopfer grösstentheils wie das Milluim behandelt. Die Blutsprengung an dem Altar ist bei beiden Opfern gleich; ebenso ist der Antheil des Darbringers am Opfer bei beiden derselbe; ferner werden hier wie dort dieselben Fettstücke auf dem Altar angezündet. Betreffs der sonstigen Antheile des Altars und des Priesters jedoch war das Milluim von den spätern Dank- und Friedensopfern verschieden, und dies wird in der Thora des Friedensopfers (Lev. 7, 11 ff.) besonders hervorgehoben. Während beim Milluim noch der rechte Schenkel und ein Brod von jeder Art auf

---

*) Ausführliches über das Priesterantheilgesetz weiter unten.

dem Altar angezündet wurden (Exod. 29, 22—25), werden diese Theile später dem Priester gegeben. Diejenigen Priesterantheile des Dank- und Friedensopfers, die beim Milluim für den Altar erhoben wurden, führen Lev. 7, 14; 32; 34 den Namen תרומה, (vgl, Wessely's Commentar zu Lev. 7, 30). Ferner wurde beim Milluim das Bruststück (חזה התנופה) besonders geweiht und Moses, als dem fungirenden Priester, zum Antheil gegeben (Exod. 29, 26); später sollte dieses Stück, ebenso wie der Schenkel, zusammen mit den Fettstücken geweiht werden und Aaron sammt seinen Söhnen gehören (Lev. 7, 30 ff. vgl. 10, 15).

Wir sehen, dass Lev. 6—7 zusammen mit Exod. 29 ein vollständiges Priesteropfergesetz ist, das nach Lev. 7, 37—38 auf dem Berge Sinai offenbart wurde. Dieses Gesetz ist in zwei Theile getrennt und an zwei Stellen aufgezeichnet worden. Exod. 29 enthält diejenigen Opfergesetze, die nur für die damalige Zeit vorgeschrieben waren, Lev. 6—7 diejenigen, die auch für die Folgezeit Geltung haben. (Daher ist das Einweihungs-Speiseopfer, das auch für die Folgezeit vorgeschrieben ist, nicht wie die andern Einweihungsopfer in Exod. 29, sondern in Lev. 6 behandelt. Vgl. Malbim, Ha-Thora weha-Mizwa צו, 39). Der Grund der spätern Aufzeichnung der sinaitischen Opfergesetze Lev. 6—7 ist in der spätern Promulgation derselben zu suchen. Vor Errichtung der Stiftshütte wurden Opfer auf Privataltären (במות) dargebracht und der Dienst von den Erstgeborenen versehen (vgl. Sebachim 112b); in dieser Zeit hatte also unser Opfergesetz noch keine Geltung, es wurde deshalb erst nach Errichtung der Stiftshütte promulgirt.

Das in der Stiftshütte offenbarte Gesetz Lev. 1—5 ist ein Opfergesetz, das an das ganze Volk gerichtet ist. Dieses hat anzugeben: 1. das Material, das zu jedem Opfer gebraucht werden kann; 2. bei Pflichtopfern die Anlässe zu deren Darbringung; 3. die Geschäfte des Darbringers beim Opfer. Ausser diesen Angaben sind aber im Opfergesetze Lev. 1—5 bei den meisten Opfern auch die Geschäfte des Priesters vorgeschrieben. Dies geschieht bei einigen aus dem Grunde, weil die Geschäfte des Priesters nach dem Opfermaterial verschieden und deshalb im Priesteropfergesetz, wo von den Stoffen der Opfer nicht gesprochen wird, nur unvollständig angegeben sind. So muss bei den gebackenen Speiseopfern die Art der Darbringung (Lev. 2, 8—9) vollständig vorgeschrieben werden, da diese im Priestergesetze (6, 7 ff.) nicht behandelt werden. Beim Mehl-Speiseopfer werden jedoch die Vorschriften nicht vollständig gegeben, da sie schon im

Sinai-Gesetze vorkommen und hier nur zur Hervorhebung des Unterschieds zwischen diesem und den folgenden Speiseopfern wiederholt sind. Ebenso müssen die Geschäfte des Priesters angegeben werden bei den Opfern c. 1, v. 14—17, 3, 1—5, 12—16; c. 4. Beim Ganzopfer, Sündopfer und Friedensopfer musste aber auch deshalb die Darbringungsweise vorgeschrieben werden, weil sie bei denselben im Priesteropfergesetz c. 6—7 fehlt*). Nur beim Schuldopfer, wo die Geschäfte des Priesters bei allen Arten gleich und bereits im sinaitischen Priesteropfergesetze angeordnet sind, konnten dieselben im Volksopfergesetze weggelassen werden.

Wir sind durch obige Auseinandersetzung zu folgendem Resultate gelangt. Lev. 6—7 ist zusammen mit Exod. 29 von Gott Moses auf dem Sinai offenbart worden als eine Thora für die Priester über Ganz-, Speise-, Sünd- und Schuldopfer, Milluim und Friedensopfer. Dieses Priesteropfergesetz wurde, soweit es auch für die Folgezeit Geltung hatte (Lev. 6—7), am Tage der Errichtung der Stiftshütte promulgirt. Dabei wurden diesem Gesetze die in der Stiftshütte offenbarten Abschnitte Lev. 1—5 vorausgeschickt, die ein Opfergesetz für das Volk und zugleich die nöthige Ergänzung zum Priesteropfergesetze Lev. 6—7 enthalten.

In dem Opfergesetze Lev. 1—7 sind nicht alle Opfervorschriften enthalten. Es sind noch viele diesbezügliche Verordnungen an verschiedenen Stellen der Thora zerstreut: Die Vorschriften über Pesach in Exod. 12 u. Deut. 16; Erstgeborene, Hebe und Zehnten in Lev. 27, Num. 18, Deut. 14 u. 15; über Opfer der Unreinen in Lev. 12, 14 u. 15; אשם שפחה חרופה in Lev. 19; Sabbat-, Neumond- und Festtagsopfer in Lev. 23 u. Num. 28 u. 29; das zweite Pesach in Num. 9; ein Zusatz zum Schuldopfergesetz in Num. 5; Sota- und Nasir-Opfer in Num. 5 und 6; Speise- und Trankopfer-Gesetz und andere Opfervorschriften in Num. 15; über פרה אדמה Num. 19; עגלה ערופה in Deut. 21; Erstlinge in Deut. 26.

*) Ausführlicheres hierüber in folgender Abhandlung u. im Comm.

Einheit und Integrität der Opfergesetze,
Leviticus c. 1—7.

In folgender Erörterung sollen in erster Linie die von Merx in einer scharfsinnigen kritischen Untersuchung der Opfergesetze Lev. 1—7 (in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1863) gewonnenen Resultate, auf die er in dem Nachworte zu Tuch's Commentar über die Genesis (1871) S. 116 nochmals hinweist, einer Prüfung unterzogen werden. In jener Untersuchung ist gegen die bis dahin fast von allen Auslegern als unzweifelhaft angenommene Einheit und gleichzeitige Abfassung derjenigen Theile des Pentateuchs, die als zur sogenannten Grundschrift gehörend betrachtet werden, eine Scheidung dieser Gesetzesgruppe in mehrere nicht zusammengehörige Bestandtheile vorgenommen.*) Ist schon an und für sich eine genaue Prüfung jener Resultate nicht überflüssig, so dürfte noch ausserdem die vorliegende Erörterung, welche sich nicht darauf beschränkt, die als unhaltbar befundenen Gründe gegen die Einheit und Integrität unserer Gesetze zurückzuweisen, sondern auch positiv den Zusammenhang der einzelnen Abschnitte nachzuweisen und nicht wenige Schwierigkeiten zu beseitigen bestrebt ist, einen nicht unnöthigen Beitrag zum Verständnisse dieser Gesetzesabschnitte liefern. Die wenigen Stellen, welche in der ersten Ab-

*) Seit jener Zeit ist von vielen Kritikern die Einheit von Lev. 1—7 in Abrede gestellt worden. So meint Kuenen (Einl. S. 78 ff § 6 Anm. 17—19): 1) Lev. 1—7 stammt nicht aus einer Hand; 2) Lev. 1—5 erscheint gegenüber c. 6 und 7 als ursprünglich; 3) Lev. 1—5 ist bereits das Product einer fortgesetzten Redaction; 4) Lev. 6 und 7 enthält Zusätze zu c. 1—5 und ist gleichfalls nicht in einem Zuge geschrieben. Die Begründung dieser Thesen, die in den Anm. 17—19 gegeben wird, findet theils in unseren folgenden Erörterungen, theils in unserer Auslegung der fraglichen Stellen ihre Widerlegung. Abweichend von Kuenen urtheilt Dillmann (Exod. u. Lev.[3] S. 418 ff) über Lev. 1—7. Nach ihm bekunden Lev. 6 und 7 ein höheres Alter als c. 1—5. Aber auch er erblickt in diesen Opfervorschriften mehrere ältere Vorlagen zu einem Ganzen zusammengearbeitet. Den c. 6—7 liege eine Sammlung von priesterlichen Thorot zu Grunde; aber auch in c. 1—5 mache sich eine Mannigfaltigkeit der Bestandtheile bemerklich. C. 2 sei merklich verschieden von c. 1 und 3; c. 5, 1—7; 21—26 seien wieder verschieden von c. 4 und c. 5, 8—20 und aus der alten Sammlung von Sinaigesetzen geschöpft. Vgl. unsere Erklärung zu den einzelnen Stellen weiter unten.

theilung der Opfergesetze (c. 1—5) von den Kritikern beanstandet wurden, werden w. u. im Comm. ihre Erklärung finden. Die schwersten Angriffe hat die zweite Abtheilung der Opfergesetze, Lev. 6—7 von Merx (l. c. S. 40 ff.) erfahren. Durch seine kritische Untersuchung ist er zu dem Resultate gelangt, dass Lev. 6—7 aus drei verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt und von Lev. 1—5 zu trennen sei. Lev. 1—5 sei das Grund-Opfergesetz; c. 6—7 sei eine Novelle zu diesem Gesetze und enthalte erstens ein älteres sich an das Grundgesetz anschliessendes Priesterantheil-Gesetz, das in der David-Salomonischen Zeit zur Geltung gekommen sei; sodann eine Reihe von später hinzugefügten Bestimmungen über die verschiedenen Opferarten des Grundgesetzes, die der nachsalomonischen Zeit angehören; endlich ein Gesetz über die tägliche Hohepriester-Mincha, das erst nach dem Exile entstanden sein soll. Indem wir nun die Haltbarkeit dieser Resultate prüfen, beginnen wir mit einer Untersuchung des Gesetzes

über die Hohepriester-Mincha c. 6, v. 12—16.

Es ist nicht zu leugnen, dass man bei der Erklärung des Gesetzes über das Speiseopfer Aarons und seiner Söhne Schwierigkeiten begegnet; doch sind sie nicht unüberwindlich. Was zuvörderst das ביום in v. 13 betrifft, so hat man durchaus keinen Grund mit Merx (l. c. S. 56) מיום zu lesen. Noch weniger war dies die eigentliche Meinung Ibn-Esra's, die er vorsichtig nicht deutlich ausgesprochen haben soll. Dass Ibn-Esra mit den Worten: ורבים אמרו כי זה ב״ית תחת מ״ם an nichts weniger als an eine Correctur gedacht hat, beweist zur Genüge der Umstand, dass er zu c. 7, v. 36 eine ähnliche Bemerkung macht: ביום משחו. מיום וכן בבשר ובלחם. Es wird doch gewiss Niemand behaupten, dass Ibn-Esra an dieser Stelle ביום in מיום und noch dazu in c. 8, v. 32 בבשר ובלחם in מבשר ומלחם emendiren wollte. Man sieht vielmehr, dass dieser Commentator dem ב׳ die Bedeutung eines מ׳ vindicirt. Dafür lassen sich noch folgende Belegstellen anführen: Josua 5, 12; Richter 10, 8; 2. Kön. 14, 13; Ez. 43, 18; Lev. 14, 2 (vgl. mit v. 23); Num. 7, 10; 84 (vgl. mit v. 88). Letztere ist namentlich für unsere Stelle instructiv. Das in v. 10 u. 84 vorkommende ביום המשח אתו wird in v. 88 durch das אחרי המשח אתו näher erklärt. Wir stehen daher nicht an, das ביום המשח אתו in Lev. 6, 13 ebenso zu übersetzen: Nachdem er gesalbt worden*). Soweit können wir Ibn-Esra beipflichten. Wenn derselbe

*) So erklären auch unsere Weisen im Sifra:. ביום המשח. מיום שנמשח מביא

aber weiter das אהרן ובניו mit den Worten אהרן או אחד מבניו תחתיו umschreibt, so müssen wir trotz der Zustimmung Raschbam's mit Sifra, Wessely, Malbim (ha-Torah weha-Mizwah, Commentar zum Sifra), Hirsch (Pent.-Comm.) dagegen einwenden, dass mit dem Ausdruck „Aaron und seine Söhne“ immer nur der Hohepriester und die gemeinen Priester, nie aber der Hohepriester und seine Amtsnachfolger bezeichnet werden. Richtiger erscheint die Auffassung Philo's (de sacrif. Ende), nach welcher diese Mincha täglich im Namen der gesammten Priesterschaft dargebracht wird. Nur unterlässt Philo zu erklären, dass dieses Opfer gerade vom Hohenpriester bereitet werden muss.

Schwer dürfte es sein, eine befriedigende Etymologie des *ἅπαξ λεγόμενον* תפיני (v. 14) anzugeben (vgl. w. u. S. 233f.). Was jedoch die Bedeutung dieses Wortes betrifft, so ist soviel wenigstens unzweifelhaft, dass man es während der Zeit des zweiten Tempels als „halb oder wenig gebacken“ aufgefasst und danach in der täglichen Praxis verfahren hat. Josephus nämlich gibt das Wort (ant. 3. 10, 7) mit *πεπηγὸς ὀπτήσει βραχείᾳ* wieder, und damit stimmen im Ganzen die Erklärungen der Tannaïten überein (Sifra z. Stelle, Menachot 50b, wo statt תאפה רבה mit Jalkut, Maimonides, R. Abraham ben David im Commentar zum Sifra und einer Version in Raschi רכה zu lesen ist). Die Art der Bereitung eines Opfers, das täglich dargebracht wurde, konnte doch wohl Josephus nicht unbekannt sein, und seine Relation ist um so glaubwürdiger, als sie mit der talmudischen Tradition übereinstimmt. Nun aber lässt sich doch nicht leicht denken, dass dieses Speiseopfer zur Zeit Josephus' anders als in der frühern Zeit bereitet wurde, und es ist das Wort תפיני ohne Zweifel während der Zeit des zweiten Tempels mit „ein wenig gebacken“ erklärt worden. Noch muss bemerkt werden, dass nach Josephus (l. c.) die eine Hälfte der Hohepriester-Mincha des Morgens und die andere des Abends ins Feuer geworfen wird; dass das Opfer in Stücke zerbrockt wird, weiss Josephus nicht. Ebenso meint auch R. Simon (Menachoth 75b), dass nur diejenigen der gebackenen Speiseopfer, von denen bloss eine handvoll auf den Altar kam, in Stücke zerbrockt werden mussten, nicht aber die Priester-Speiseopfer, welche ganz ins Feuer kamen. Hiernach muss angenommen werden, dass מנחת פתים in v. 14 die Bezeichnung

---

עשירית האיפה עד עולם. או אינו אומר ביום המשח אתו, ביום שנמשח הביא עשירית האיפה ומפסיק. תלמוד לומר מנחת תמיד. הא מה אני מקיים יום המשח. מיום שנמשח מביא עשירית האיפה עד עולם: Vgl. auch Kurtz, der alttestamentliche Opferkultus, S. 308.

des c. 2, v. 5—6 vorkommenden Speiseopfers auf der Pfanne ist. Dort wird nämlich geboten פתות אתה פתים, und das Pfannen-Speiseopfer führt daher den Namen מנחת פתים. Das oben c. 2 genannte Speiseopfer unterschied sich aber von der Hohepriester-Mincha dadurch, dass es hartgebacken war (Menachot 63a). Nach R. Simon wäre also תפיני מנחת פתים so viel wie תפיני מנחת חבתים*), ein weichgebackenes Pfannenspeiseopfer. (S. auch Hirsch z. St. u. משנה למלך zu Maimonides מעשה קרבנות 13, 4). Jedenfalls ist die Bedeutung von תפיני nach Josephus und der jüdischen Tradition „wenig gebacken“ (so auch Maim. l. c.).

Hiernach wird man nicht wenig erstaunen, dass Merx (l. c. S. 58 ff.) diese gewichtigen Stimmen gar nicht anhört und voreilig nach dem Syrer תפיני in תְּפַתֶּנָּה emendirt. Soviel ist gewiss, dass alle andern Versionen תפיני gelesen haben; ob sie des Wort verstanden haben oder nicht, kommt dabei gar nicht in Betracht. Gesetzt nun, der Syrer hätte תפתנה in seinem Texte gehabt, so muss doch nach allen kritischen Grundsätzen die schwerere Leseart תפיני der andern leichtern vorgezogen werden, um so mehr, als sich die Entstehung des leichtern תפתנה aus einer falschen Conjectur nach c. 2, v. 6 erklären lässt. Es lässt sich aber nicht einmal mit völliger Sicherheit behaupten, dass dem Syrer wirklich ein solcher Text vorgelegen und nicht vielmehr das ἐρικτά der LXX zu seiner falschen Uebersetzung Anlass gegeben hat. Ausserdem ist, wenn man תפתנה liest, das תקריב ריח ניחח unverständlich. Es fehlt zu תקריב das Objekt, das man zum ריח ניחח darbringen soll. Das תקריב ist keineswegs, wie Merx (S. 57) meint, als räuchern zu fassen; dies wird erst im folgenden Verse mit den Worten כליל תקטר angeordnet. Es ist vielmehr hier, wie in dem והקרבתם עולה לריח ניחח וגו׳ (Num. 28, 27) nur vom Darbringen des Opfers die Rede, um so weniger darf תקריב ohne eigentliches Objekt stehen.

Es sieht also mit dem Zustande des Textes unseres Abschnittes nicht so schlimm aus, dass man daraus auf eine spätere Abfassungszeit zu schliessen herechtigt wäre. Merx (l. c. S. 172 ff.) gibt aber noch andere Gründe für den nachexilischen Ursprung dieses Gesetzes an. [Doch meint er (S. 177), dass schon in Neh. 10, 34**)

---

*) Vgl. 1. Chron. 9, 31.

**) Beiläufig sei bemerkt, dass es nicht statthaft ist, mit Merx in Neh. 10, 33 unseren richtigen Text nach dem Syrer zu corrumpiren. Syrer liest nämlich בשבת statt בשנה, und dies soll richtig sein! Nun hat man doch aber später bei grösserem Wohlstande nur einen halben Schekel jährlich bezahlt (Schekalim 1, 1) und früher sollte man ein drittel Schekel die Woche entrichtet haben?!

diese Mincha wahrscheinlich erwähnt wird. In unserem Abschnitte soll noch ausserdem das früh aus מיום entstandene ביום zu dem Missverständnisse Anlass gegeben haben, unsere Mincha für eine Einweihungs-Mincha zu halten, und dadurch das ולמלואים in die Unterschrift 7, 37 gerathen sein (S. 181)]. Zuerst soll der Umstand, dass c. 6, v. 12—16 im Codex Alexandrinus der LXX fehlt, den Beweis liefern, dass dieser Passus zur Zeit der alexandrinischen Uebersetzung noch nicht in alle Recensionen des Textes aufgenommen war, und daraus soll dann die späte Abfassung dieses Gesetzes geschlossen werden. Beides mit Unrecht! Das Fehlen einer Stelle im Cod. Alex. kann mit nichten ein Fehlen derselben in einem vormasoretischen hebräischen Codex beweisen. Müssen alle die unzähligen Stellen der Bibel, die der Cod. Alex. nicht hat, auch in einem hebräischen Texte gefehlt haben? (Beispielsweise mögen hier Exod. 25, 6; 28, 23—28; 35, 15—18 erwähnt werden, die Cod. Alex. ebenfalls nicht hat.) Dies darf um so weniger hier angenommen werden, als nicht nur die andern bekannten Codices der LXX mit dem hebräischen Texte übereinstimmen, sondern auch Philo, der doch bekanntlich nur die LXX benutzt hat, unsere Stelle (de sacrif. II, 250) anführt. Der Mangel im Cod. Alex. ist der Nachlässigkeit eines Abschreibers zuzuschreiben, der statt *καὶ ἐλάλησε κύριος κ. τ. λ.* in v. 12 die gleichen Worte von v. 17 zu schreiben glaubte und dann v. 18 fortsetzte. Zugegeben aber auch, dass die Stelle in einem hebräischen Codex gefehlt hätte, was ist dann mehr bewiesen, als dass der Schreiber des hebräischen Textes von וידבר v. 12 bis וידבר v. 17 zu schreiben vergessen hatte? Wir können aber ausserdem darthun, dass das Zeugniss des Cod. Alex. mit sich selbst im Widerspruche (מזייף מתוכו) und aus dem Texte dieses Cod. selbst die Richtigkeit unseres masoretischen Textes erwiesen ist. Manche Abschnitte der Opfergesetze beginnen nämlich mit einer Rede Gottes an Moses (וידבר ה). Betrachten wir nun die erste Abtheilung c. 1—5, so werden wir folgende Eintheilung gewahr. Es werden zuerst c. 1—3 die Gesetze für die freiwilligen Opfer (Ganz-, Speise- und Friedensopfer) gegeben. Darauf ergeht die Rede Gottes von neuem an Moses mit den Gesetzen über Sündopfer (4, 1—5, 13). Wieder folgt וידבר ה' וגו', um die Schuldopfer wegen Vergehen gegen Gott (5, 14—19) zu gebieten. Endlich redet Gott wieder zu Moses und befiehlt wegen Sünden gegen den Nebenmenschen ein Schuldopfer zu bringen (5, 20—26). So sind die vier וידבר ה der ersten Abtheilung hinreichend motivirt. Welches Verfahren wird nun in

dieser Beziehung bei der zweiten Abtheilung der Opfergesetze befolgt? Offenbar werden hier die freiwilligen Opfer von den Pflichtopfern nicht durch וידבר ה' וגו' geschieden, da dies sonst zwischen Schuld- und Friedensopfer (7, 11) stehen müsste. Es gilt hier vielmehr folgende Regel. Dem Hauptgesetze über Ganz-, Speise-, Sünd-, Schuld- und Friedensopfer sind zwei Episoden (es sei uns dieser Ausdruck gestattet) beigefügt: eine Vorschrift über die Hohepriester-Mincha (6, 12—16), die sich am passendsten dem Gesetze über Mincha anschliesst, und ein Gesetz über Fett und Blut (7, 22 bis 27), das mit dem Gesetz über das Friedensopfer in Verbindung steht. Bei jeder dieser Episoden ergeht die Rede Gottes von neuem an Moses, und ebenso erfolgt nach dieser Abschweifung die Wiederaufnahme des Hauptgesetzes durch die Form וידבר ה' וגו'. Dass dieser Grundsatz in der zweiten Abtheilung der Opfergesetze befolgt wird, ist unzweifelhaft, denn nur dadurch können die Eingangsformen 6, 12; 17; 7, 22; 28 erklärt werden. Nach dieser Voraussetzung verräth die auch im Cod. Alex. dem Sündopfer-Gesetze vorangehende Eingangsformel *καὶ ἐλάλησε κύριος κ. τ. λ.* unzweideutig, dass eine Episode vorangegangen sein muss, die nur aus Versehen des Abschreibers ausgefallen ist. Mit dem Zeugniss des Cod. Alex. für eine spätere Abfassung von Lev. 6, 12—16 ist es also nichts.

Es sollen aber auch innere Gründe gegen eine vorexilische Entstehung unserer Stelle sprechen. Zuvörderst wird das Dogma aufgestellt: Der Pentateuch kennt keinen besondern Namen für den Hohenpriester (l. c. S. 173); in der Königszeit war der Titel der Hohenpriester הכהן, und erst der Chronist verwandelt diesen in כהן הראש. Alle Stellen, die dem widersprechen, müssen entweder falsch gedeutet oder einer nachexilischen Zeit zugewiesen werden. So soll Lev. 4, 3; 5; 16 unter כהן המשיח nicht der Hohepriester, sondern jeder, auch der gemeine Priester, verstanden sein, da nach Exod. 29, 1 alle Aaroniden mit Salböl besprengt wurden! Eine solche willkürliche Exegese richtet sich selbst. In dem ganzen Opfergesetze wird der Priester blos הכהן genannt, und gerade hier an diesen Stellen, wo jeder Unbefangene den Hohenpriester vermuthet — denn wer anders als der Hohepriester sollte in Bezug auf das darzubringende Sündopfer allein der ganzen Gemeinde gleichgestellt sein? wer anders ferner als der Hohepriester sollte würdig sein bei der Sünde der ganzen Gemeinde die Sühne zu vollziehen? — gerade an diesen Stellen wird der gemeine Priester הכהן המשיח genannt, als wäre es darauf abgesehen, die Leser irre zu führen! Ausserdem

wenn schon die Söhne Aarons alle mit Salböl besprengt wurden, so geschah dies doch gewiss nicht auch bei allen späteren gemeinen Priestern. Wie konnte also jeder gemeine Priester כהן המשיח genannt werden? Es kommt aber auch der Titel הכהן הגדול dreimal im Pentateuch vor. (Num. 35, 25; 28). Diese Stelle wird wieder von Geiger (Urschrift S. 82) einer nachexilischen Zeit zugewiesen*). Und Josua 20, 6? gehört natürlich auch der nachexilischen Zeit an! Nachdem man auf diese Weise alle lästigen Stellen beseitigt, wird aus der Prämisse, der Pentateuch kenne keinen Titel für den Hohenpriester, der Schluss gezogen, dass das Gesetz über die Hohepriester-Mincha, wo v. 15 der Titel הכהן המשיח für den Hohenpriester vorkommt, der nachexilischen Zeit angehört. (In Parenthese wollen wir, zugegeben כהן המשיח werde im Pentateuch auch der gemeine Priester genannt, uns folgende Frage erlauben: Wenn der Nachfolger Aarons in der Hohepriesterwürde in Exod. 29, 30 הכהן תחתיו מבניו heissen kann, welche Logik verbietet es, denselben הכהן המשיח תחתיו מבניו zu nennen?) Bei unbefangener Betrachtung jedoch wird der Titel הכהן המשיח uns im Gegentheil beweisen, dass unser Gesetz nur in der mosaischen Zeit gegeben sein kann. Untersuchen wir nur, in welchen Zeiten jeder der vier gebräuchlichsten Titel der Hohenpriester הכהן, כהן הגדול, כהן הראש und כהן המשיח in Anwendung kam, so finden wir, dass הכהן, der Priester κατ' ἐξοχήν, zu jeder Zeit der am häufigsten gebrauchte Titel des Hohenpriesters war. Er findet sich unzählige Male in den ältesten wie in den jüngsten Büchern der heiligen Schrift. Nicht so häufig, aber doch zu allen Zeiten gebraucht war der Name כהן הגדול, der eigentlich nur eine Abkürzung der Benennung הכהן הגדול מאחיו ist (vgl. Lev. 21, 10). Sehen wir von den Propheten Haggai und Sacharia ab, wo allerdings der Hohepriester stets כהן הגדול genannt wird und ziehen wir blos die historischen Bücher in Betracht, so finden wir diesen Namen ebenso häufig vor wie nach dem Exil in Gebrauch (vgl. Num. 35, 25; 28; Jos. 20, 6; 2. Kön. 12, 11; 22, 4; 8; 23, 4; Neh. 3, 1; 20; 13, 28; 2. Chr. 34, 9). Später scheint der Name כהן הראש, der einen Gegensatz zu כהני המשנה (2. Kön. 23, 4) bildet, aufgekommen zu sein. Er kommt ausser in den nachexilischen Schriften nur noch 2. Kön. 25, 18 und Jer. 52, 24 vor, woraus aber jedenfalls zu ersehen ist, dass auch dieser Titel vor dem Exile in Gebrauch war. Anders verhält es sich mit dem Namen

*) Geigers Hypothese hat übrigens schon in Rapoport's Nachlasse נחלת יהודה, Krakau 1868, S. 186 f. ihre vollständige Widerlegung gefunden.

כהן המשיח, der manchmal umschrieben wird (הכהן אשר ימשח אתו und dgl. Lev. 16, 32; 21, 10; Num. 35, 25). Dieser Titel kommt nur im Pentateuch vor, findet sich aber sonst weder in den vor- noch in den nachexilischen heiligen Schriften. In Josua wird überhaupt der Hohepriestertitel nur selten, im Buche der Richter gar nicht erwähnt; zur Zeit der Könige wurde der Titel משיח für die Könige gebraucht; (vgl. die allgemein anerkannt davidischen Lieder 2. Sam. 22, 51; 23, 1); nach dem Exile gab es kein heiliges Salböl mehr (vgl. Joma 52b; Horajoth 12a), und der Hohepriester konnte damals nicht כהן המשיח genannt werden. Wenn nun in dem Gesetze über die Mincha des Hohenpriesters letzterer den Namen כהן המשיח führt, so kann das Gesetz weder erst zur Zeit der Könige noch weniger aber nach dem Exile entstanden sein*). Da aber auch der zerrüttete Zustand des Kultus zur Zeit der Richter am allerwenigsten der Abfassung eines solchen Priestergesetzes günstig war, so kann nur die mosaische Zeit als die Entstehungszeit unseres Gesetzes angesehen werden.

Ferner soll nach Merx (l. c. S. 175) die Annahme, (Lev. 6, 12—16 sei nachexilischen Ursprungs, dadurch bestätigt werden, dass vor dem Exile der Hohepriester kein solches Einkommen hatte, dass ihm eine so bedeutende tägliche Abgabe auferlegt werden könnte, indem der Hohepriester in der Vertheilung des Einkommens vor den andern Priestern nicht bevorzugt gewesen sei. Diese letzte Behauptung wird jedoch von der Geschichte widerlegt. Nach Num. 31, 41 wird ein bedeutender Theil der Kriegsbeute als Gabe Gottes dem Hohenpriester Eleasar als Eigenthum gegeben. Scheint dieses Einkommen nur ein temporäres gewesen zu sein, so sehen wir aus 1. Sam. 2, 12—17, dass die Söhne des Hohenpriesters Eli das Recht haben, sich den besten Theil der Opfergaben anzueignen. Wir finden da nur den Ausspruch der jüdischen Tradition bestätigt, welche lehrt: כהן גדול מקריב חלק בראש ונוטל חלק בראש (Joma 14a). Es ist ausserdem sehr wahrscheinlich, dass der jedesmalige Hohepriester auch durch Reichthum vor seinen Brüdern ausgezeichnet war, wie ausdrücklich von der jüdischen Ueberlieferung behauptet wird

---

*) Wenn trotzdem die neueste (Wellhausen'sche) Schule die Stellen, wo כהן המשיח vorkommt, erst um das Jahr 444 entstanden sein lässt, so verweisen wir ausser dem Bemerkten noch auf Sach. 4, 14, wo der Fürst und der Hohepriester שני בני היצהר genannt werden; ein Beweis, dass schon in älterer Zeit der Hohepriester wie der König gesalbt wurde.

(Joma 18a). Das grosse Ansehen der Hohenpriester in Israel datirt nicht erst von der Zeit des zweiten Tempels, sondern schon in der Thora wird angeordnet: „Vor dem Priester Eleasar soll er (Josua) stehen und ihn fragen nach dem Rechtsspruch der Urim vor dem Ewigen, nach dessen Bescheid sollen sie ausziehen, und nach dessen Bescheid sollen sie einziehen, er und alle Kinder Israel mit ihm und die ganze Gemeinde“. Der Hohepriester Eli stand vierzig Jahre an der Spitze des israelitischen Staates (1. Sam. 4, 18), und der Hohepriester Jojada stürzte die Königin Athalia vom Throne und setzte den rechtmässigen König Joas auf denselben (2. Kön. 11, 4 ff.). Der Hohepriester hatte nicht nur die Verwaltung des Tempels und der Tempelschätze in seinen Händen, sondern vollzog auch die Krönung und Salbung der Könige (1. Kön. 1, 30; 2. Kön. 11, 12). Angesichts dieser Thatsachen wird die Behauptung nicht wenig befremden, dass die Hohepriesterwürde zur Zeit des ersten Tempels nicht zu grosser Bedeutung gelangte. Diese soll sie erst zur Zeit des zweiten Tempels erhalten haben. Nun soll aber schon in Nehem. 10, 34 von der täglichen Hohepriester-Mincha die Rede sein. Wenn also dieses Gesetz nachexilisch wäre, so müsste es in der ersten Zeit des zweiten Tempels entstanden sein. Wenn aber das Einkommen des Hohenpriesters zur Zeit des ersten Tempels zu geringe war, als dass ihm die tägliche Abgabe hätte auferlegt werden können, wie wäre dann die Entstehung dieses Gesetzes zur Zeit der Rückkehr aus dem Exile möglich gewesen, wo nur eine kleine arme Kolonie die Bevölkerung des Landes ausmachte, die noch obendrein unselbständig, einem fremden Fürsten steuerpflichtig und in grosser Bedrängniss war (Neh. 9, 36 f.)?

Wir sehen also, dass die Gründe für die späte Abfassung des Gesetzes Lev. 6, 12—16 nichtssagend sind und vielmehr der Titel כהן המשיח den mosaischen Ursprung desselben dokumentirt. Die positiven Beweise für das hohe Alter dieses Gesetzes lassen sich aber noch vermehren. 1. Chr. 9, 31 wird berichtet, dass Mattitjah, der erstgeborene Sohn des Korachiden Sallum, eines Zeitgenossen des Pinchas (v. 19 f.), die Aufsicht hatte über מעשה החבתים. Was unter החבתים zu verstehen ist, kann nicht zweifelhaft sein. Das Wort kommt sehr oft in der Mischna vor und bedeutet immer die tägliche Hohepriester-Mincha (vgl. z. B. Mischna Tamid 3, 1 und Menachoth 6, 5). Dieses Speiseopfer bestand aus zwölf Kuchen, die auf einer מחבת bereitet wurden (vgl. Mischna Menachoth 6, 5),

und führte daher den Namen חבתים.*) Ferner ist wahrscheinlich 2. Kön. 16, 15 (vgl. auch Psalm 141, 2) unter מנחת הערב die tägliche Hohepriester-Mincha zu verstehen. Wenn man diesen Ausdruck so erklärt, sind mit den Worten את עלת הבקר ואת מנחת הערב das erste und letzte auf dem Altar täglich angezündete Opfer bezeichnet. Zu allererst musste nämlich jeden Tag das tägliche Morgen-Ganzopfer (עלת הבקר) dargebracht werden, und das letzte Opfer, das täglich auf dem Altare aufdampfte, war die Hohepriester-Mincha (חבתים. Vgl. Joma 33a und Maimon. תמידין VI, 5 und 11). Die Zeit, da der Gottesdienst im Tempel beschlossen wurde, hiess עת מנחת ערב (Daniel 9, 21; Esra 9, 4. 5) oder auch עלות המנחה (1. Kön. 18, 29; 36); letztern Namen führt auch die Zeit der Darbringung der Mincha des Morgens (2. Kön. 3, 20). An allen diesen Stellen ist an die Hohepriester-Mincha zu denken. Allerdings könnte darunter auch die dem Ganzopfer als Beigabe dienende Mincha (Num. 28, 5) verstanden sein; allein diese Deutung ist weniger wahrscheinlich; denn nur eine Hohepriester-Mincha, die blos ein Opfer ausmacht, dessen Darbringung Morgens begonnen und Abends beschlossen ward, kann passend מנחת הערב genannt und besonders erwähnt werden, nicht aber die Zugabe zum Ganzopfer, die in gleicher Weise Morgens wie Abends beigegeben wird; dafür würde besser ומנחתה (עלת הבקר) passen**). Vielleicht ist Num. 4, 16 auch an die Hohepriester-Mincha zu denken***), (vgl. Ewald Alterthümer² S. 133 Anm.).

Einen ferneren Beweis für das hohe Alter des Gesetzes Lev. 6, 12—16 erblicken wir in dem Namen כליל für Opfer, die ganz auf dem Altare verbrannt werden. Das Wort כליל bedeutet eigentlich „das Ganze" (Exod. 28, 31; Jes. 2, 18); in unserem Gesetze (v. 15) heisst es daher auch zum ersten Male כליל תקטר, das Ganze soll man aufdampfen lassen; sofort wird dann v. 16 כליל als Terminus gebraucht (כליל תהיה), dessen Bedeutung aus dem vorhergehenden Verse klar ist, es ist dieses Wort nur eine Abkürzung statt כליל מקטרה. An anderen Stellen, wie Deut. 33, 19; 1. Sam. 7, 9 und Psalm 51, 21 ist das Wort כליל wohl aus unserer Stelle entlehnt. Jedenfalls ist כליל ein alterthümlicher Ausdruck. Bei den Phöniken

---

*) Die LXX zu dieser Chronikstelle übersetzen den Ausdruck sehr deutlich in diesem Sinne.

**) Vgl. Kuenen, Gottesdienst II, 170.

***) Vgl. Jerusch. Sabbat 10, 3 nach der LA. des Jalkut zu Num. 4, 16 (I, 694), der ebenso erklärt.

und Puniern war der Name כלל für עלה üblich (vgl. Dillm. zu Lev. 1, 3).

Eine genaue Betrachtung wird uns auch das Ergebniss liefern, dass Lev. 6, 12—16 mit dem vorhergehenden Gesetze im engen Zusammenhange steht und einen integrirenden Bestandtheil der Opfergesetze bildet. Unmittelbar vor diesem Abschnitte (6, 11) wird gesagt: Gott hat alle Speiseopfer den Priestern als חק עולם gegeben. Dieser Ausdruck kann nur bedeuten „ewiges bestimmtes Brod"; vgl. Genes. 47, 22 und Spr. 30, 9. Dieselbe Bedeutung hat der Ausdruck auch c. 7, v. 34; 10, 13; 15. Darauf wird befohlen, Aaron und seine Söhne sollen von dem Tage ihrer Weihung an, da Gott ihnen jenes ewige bestimmte Brod zugetheilt hat (vgl. 7, 35—36), dafür auch Gott täglich eine Gabe bringen, die nach v. 15 חק עולם für den Ewigen sein soll. Diese Gabe soll der Hohepriester im Namen aller Priester täglich bereiten (s. oben S. 31). Indem die Priester für ihr von Gott erhaltenes חק עולם ebenfalls ein חק עולם an den Ewigen zurückerstatten, bekennen sie damit, dass sie von Gott nur empfangen, um ihm wieder zu geben, dass sie demnach für alle die vielen Gaben, die Gott ihnen zugetheilt, in dessen Dienst treten, dem Volke Lehrer, Muster und Vorbild sein wollen.

Indem auf diese Weise die Vorschrift über die Hohepriester-Mincha den Gesetzen über die andern Speiseopfer sich anschliesst, wird an erstere zugleich die Bestimmung angereiht, dass jedes Speiseopfer eines Priesters ganz verbrannt und nicht gegessen werden soll.*) Diese Bestimmung durfte im Opfergesetze nicht fehlen, ebenso wie beim Sündopfer v. 23 vorgeschrieben werden muss, welches Opfer ganz verbrannt und nicht gegessen werden soll. Sie ist nicht, wie Merx meint, selbstverständlich; denn erstens gilt diese Vorschrift nur von dem Speiseopfer, während Sündopfer, Schuldopfer und Dankopfer eines Priesters nirgends zu essen verboten werden, und zweitens, wenn wir es schon für selbstverständlich erklären, dass Speiseopfer von Priestern nicht gegessen werden, so ist ja daraus noch nicht zu schliessen, dass sie auf dem Altar zu verdampfen sind. Werden doch die Sündopfer des Hohenpriesters, der Gemeinde und des Versöhnungstages ebenfalls nicht gegessen, aber darum noch nicht geopfert, sondern ausserhalb des Lagers

---

*) Dass diese Bestimmung im engen Zusammenhange mit dem מנחה-Gesetze steht, wird weiter unten zu c. 2 nachgewiesen werden; vgl. auch w. u. „das Priesterantheilgesetz" und „die Opfergesetze in Lev. 6—7".

verbrannt. Fleisch, das bis zum zweiten oder dritten Tage übrig geblieben, wird im Vorhof des Heiligthums verbrannt. Es ist also keineswegs selbstverständlich, dass ein Speiseopfer eines Priesters ganz auf dem Altar geräuchert wird; es darf demnach der sechzehnte Vers des 6. Capitels im Opfergesetze nicht fehlen. Da dieser aber sich enge an das vorhergehende Gesetz über die Hohepriester-Mincha anschliesst, ja der Ausdruck כליל in v. 16, wie bereits erörtert, nur durch das vorangegangene כליל תקטר in v. 15 erklärt werden kann, so ergibt es sich mit Nothwendigkeit, dass der Abschnitt c. 6, 12—16 als ein integrirender mit den vorangehenden Gesetzen zusammenhängender Bestandtheil der Opfergesetze zu betrachten ist.*)

Das Priesterantheil-Gesetz.

Nachdem wir den Abschnitt über den Qorban Aaron in seine alten Rechte wieder eingesetzt haben, gehen wir an die Untersuchung des Priesterantheilgesetzes. Merx (l. c. S. 80 u. 164 ff.) erblickt in Lev. 6—7 zwei einander widersprechende Priesterantheilgesetze. Das eine soll jünger sein, dem Verfasser der Novelle Lev. 6—7 angehören und aus den Versen 6, 22; 7, 6; 31; 34 bestehen (in 7, 31 soll nach dem Worte החזה noch שוק התרומה hinzugefügt werden). Das andere soll dem ältern Grundgesetze Lev. 1—5 sich angeschlossen haben und mit der Unterschrift 7, 35—36 versehen gewesen sein. Die einzelnen Theile dieses Gesetzes sollen folgende sein: 1) Cap. 7, v. 8—10, wo das erste ו selbstverständlich wegbleiben müsse; 2) Cap. 7, v. 33, wo nach שוק הימין noch das Wort החזה hinzuzufügen sei: 3) Cap. 7, v. 7, wobei noch 6, 19a einzuschieben sei, so dass nach להם noch (ו) הכהן המחטא אתה zu stehen käme. In der Vorschrift vom Sündopfer 6, 17—23 sei v. 19 auszulassen und die drei letzten Worte von v. 18 mit v. 20 zu verbinden, wie Exod. 30, 29; 29, 37. Nach dem ältern Priesterantheilgesetze hätte der fungirende Priester allein Anspruch auf die Opfertheile. Dieses Gesetz hätte sich aber später als unpraktisch erwiesen, da der eine Priester nicht Alles verzehren konnte und so viel Opferfleisch zu Grunde ging; es sei daher die Aenderung angeordnet worden, dass alle männlichen Priester an der Opfermahlzeit theilnehmen. Wir wollen nun, um im Gegensatze zu dieser Ansicht die Integrität

---

*) Mit Unrecht meint daher auch Kuenen (Einl. S. 80), Lev. 6, 12—16 sei „anderswoher entlehnt oder später hinzugefügt".

unseres Textes und die Einheit der darin enthaltenen Gesetze nachzuweisen, zuerst untersuchen, ob wir denn wirklich in Lev. 6—7 zwei einander widersprechende Gesetze über die Antheile der Priester an den Opfern vor uns haben.

Von vorne herein wird gewiss jeder zu der Annahme von zwei einander widersprechenden Gesetzen ungläubig den Kopf schütteln. Wie, zwei einander entgegengesetzte Verordnungen sollten nebeneinander gestellt, ja ineinander verflochten worden sein? Sogenannte Redactoren des Pentateuchs, Priester, Gesetzeslehrer sollten den Widerspruch nicht bemerkt haben, bis die Kritik der neuesten Zeit ihn mit ihrem Scharfblicke entdeckte? Das klingt allerdings sehr unglaublich. Doch die Freunde der kritischen Analyse der heiligen Schriften haben auf solche Fragen schon eine Antwort in Bereitschaft. In der protestantischen Kirchenzeitung Jhrg. 1865, Nr. 17 wird den Vertheidigern der Authentie des Pentateuchs (Ranke, Hengstenberg, Hävernik, Keil u. A.) das Verdienst zuerkannt, den einheitlichen Redactionsplan ans Licht gebracht zu haben. Ein einheitlicher Redactionsplan wird also zugestanden, es wird nur hinzugefügt, dass aus einer vorliegenden Einheit der Redaction noch durchaus nicht die Einheit der Conception folgt. Diesen Satz auf unsern Fall angewendet, wird die Kritik zugestehen, dass der Redactor sich den Widerspruch der beiden Gesetze ausgeglichen gedacht habe; allein diese Ausgleichung findet vor ihrem Forum keine Berücksichtigung, die Kritik erklärt sich die Gegensätze auf eine viel leichtere Weise durch die Annahme einer Abfassung durch verschiedene Concipienten. Wollen wir daher der Kritik gegenüber die Einheit unseres Gesetzes beweisen, so genügt es nicht, wenn wir den vorgeblichen Widerspruch lösen, wir müssen vielmehr nachweisen, dass die betreffenden Vorschriften nicht nur nicht entgegengesetzt sind, sondern sogar einander ergänzen, dass das Gesetz unvollständig wäre, wenn man den einen oder andern Theil sich von demselben losgetrennt dächte und dass demnach alle Vorschriften integrirende Bestandtheile des einen Gesetzes über die den Priestern zukommenden Opfertheile bilden. Bevor wir jedoch diesen positiven Beweis für die Einheit unseres Gesetzes antreten, mag vorerst gezeigt werden, dass die Kritik einerseits den von ihr aufgedeckten Widerspruch durch ihre Annahme nicht gelöst, andererseits sich noch dazu in grosse Schwierigkeiten verwickelt hat, die sie auch durch die willkürlichsten Hypothesen nicht zu heben vermag.

Zuerst wird ein Gewaltstreich gegen cap. 6, v. 19 ausgeführt. Dieser Vers würde alle Hypothesen von einem ältern und jüngern Priesterantheilgesetze mit einem Schlage vernichten, da dieser dem angeblich jüngern Abschnitte angehört und dennoch verordnet, dass der Sühnpriester das Opfer verzehren solle. Man ist daher genöthigt, diesen Vers einfach zu beseitigen; dafür werden die drei ersten Worte desselben הכהן המחטא אתה in das ältere Opfergesetz, in die Mitte von cap. 7, v. 7, versetzt. Natürlich, da der Vers durchaus bei Seite geschafft werden muss, so weiss man auch Gründe anzugeben, dass er an dieser Stelle ohnedies nicht passt. Warum nicht? Weil die Bestimmungen in v. 20 ff. über die Berührung des Opfers Consequenzen der Hochheiligkeit sind, die Ende v. 18 dem Sündopfer zugeschrieben wird, und es könnte nicht das Speisegesetz v. 19 dazwischen treten. Als wenn das Speisegesetz v. 19 nicht auch eine Consequenz der Hochheiligkeit wäre! Von Friedensopfern, die nicht hochheilig sind, darf jeder Reine, auch ein Nichtpriester, essen (7, 19); auch wird nicht geboten, diese Opfer im Vorhofe des Stiftszeltes zu verzehren (vgl. cap. 10, v. 14 und Mischna Sebachim V, 7). Während aber die Vorschriften von v. 19 sämmtlich als Consequenzen des קדש קדשים הוא betrachtet werden müssen, kann bei v. 20 nur von der ersten Bestimmung, כל bis יקדש, dieses behauptet werden; schon das unmittelbar darauf folgende ואשר יזה וגו' ist keine Consequenz der Hochheiligkeit, denn es gilt nicht von allen hochheiligen Opfern, sondern, wie von allen Commentatoren zugestanden wird, nur speziell vom Sündopfer. V. 20 würde sich demnach nicht so passend dem v. 18 anschliessen, als es bei v. 19 der Fall ist. Zum Ueberfluss sei noch hinzugefügt, dass oben beim Speiseopfer 6, 10—11 ebenfalls dem קדש קדשים הוא ein Speisegesetz folgt; weiter unten v. 22 und cap. 7, v. 6 geht demselben ein solches voran. (Wir anticipiren hier unsere erst weiter unten zu begründende Ansicht, dass die Bestimmungen כל זכר וגו' Speisegesetze und keine Priesterantheilgesetze sind.)*) Von allem bisher Gesagten abgesehen, können wir cap. 6, v. 19 durchaus nicht missen; es würde dann eine der wesentlichsten Bestimmungen über das Sündopfer fehlen, die Vorschrift nämlich, dass dasselbe nur im Vorhofe des Stiftszeltes gegessen werden darf, eine Vorschrift, die auch beim Speise- und Schuldopfer gegeben

*) Nur am Rande wollen wir bemerken, dass merkwürdigerweise Merx selbst die Vorschriften cap. 6, v. 19 und 22 Speisegesetze nennt (l. c. S. 64). Ein Speisegesetz ist doch aber kein Priesterantheilgesetz!

wird (6, 9; 7, 6). Auch der Ausweg, etwa nur die erste Hälfte von v. 19 fortzuschaffen, die zweite Hälfte aber beizubehalten, ist der Kritik versperrt, denn erstens würde dann wieder ein Speisegesetz die Bestimmung der Hochheiligkeit von deren Consequenzen trennen, und zweitens erwartet man doch, dass der Bestimmung des Ortes, wo das Sündopfer gegessen werden soll, die Bestimmung, wer dasselbe essen soll, vorangehe, wie dies beim Speise- und Schuldopfer (6, 9; 7, 6) geschieht. Wollte man aber auch so kühn sein, die letzte Hälfte von v. 19, die man einmal nicht missen kann, nach v. 22a zu placiren, so geht auch dies nicht an. In v. 20 wird nämlich geboten: Und wenn von dessen (des Sündopfers) Blute auf ein Kleid spritzt, so sollst du das, worauf es spritzt, waschen במקום קדש. Welcher Ort unter diesem heiligen Orte verstanden ist, wird nicht erklärt und braucht auch nicht erklärt zu werden, da unmittelbar vorher in v. 19 dem במקום קדש die Apposition בחצר אהל מועד hinzugefügt worden. Wollte man aber v. 19b hinter v. 22a setzen, so wäre es doch auffällig und unerklärlich, dass zuerst v. 20 der Ausdruck במקום קדש ohne jeden Beisatz vorkäme und zwei Verse nachher man es für nöthig gefunden hätte, demselben Ausdruck die Apposition בחצר אהל מועד beizusetzen!

Es ist also genügend erwiesen, dass der 19. v. des 6. c. nicht von seiner Stelle gerückt werden darf. Wenn man nun zwischen der Vorschrift in v. 19, dass der Sühnpriester das Sündopfer verzehren soll, und der andern in v. 22, dass jeder männliche Priester vom Sündopfer essen soll, einen Widerspruch findet, so müssen die Gegner mit uns gemeinschaftlich eine Lösung aufsuchen. Wir schlagen vor v. 19a zu übersetzen: „Der Priester, der es entsündigt, soll davon essen"; v. 22 sagt dagegen: „Alles Männliche unter den Priestern kann davon essen". In v. 19 wird es also für eine Pflicht der fungirenden Priester erklärt, an der Opfermahlzeit theilzunehmen. In c. 10, v. 17 spricht auch Moses zürnend zu den Söhnen Aarons: Warum habt ihr nicht das Sündopfer gegessen an dem heiligen Orte, da es doch hochheilig ist und Gott euch dieses gegeben hat, die Sünde der Gemeinde zu tragen? An dieser Stelle wird augenscheinlich auf das Gebot c. 6, v. 19 Bezug genommen. Aaron und seine Söhne sind da die Sühnpriester (vgl. 9, 15 mit 9, 9)*). Das במקום הקדש in der Frage Moses' (10, 17)

*) Selbstverständlich kann hier nur der einfache Wortsinn der Schrift berücksichtigt und muss von den דרשות unserer Weisen abgesehen werden.

entspricht dem במקום קדש des Gesetzes 6, 19. Das Gesetz ist als eine Consequenz der Hochheiligkeit des Opfers geboten; ebenso wird die Frage Moses (10, 17) begründet durch den Satz כי קדש קדשים הוא. Der folgende Vers (10, 18) bezieht sich wieder auf die Vorschrift 6, 23. Wir sehen also hier, dass in 6, 19 das Essen des Sündopfers den fungirenden Priestern zur Pflicht gemacht wird. (Auch im Talmud Jebamoth 40a wird gelehrt, dass der fungirende Priester vor Allen verpflichtet ist, an der Opfermahlzeit theilzunehmen). C. 6, v. 22 hingegen gibt allen Priestern, aber nur den Männern, die Erlaubniss, das Sündopfer zu essen, ebenso wie in c. 7, v. 19 jedem Reinen erlaubt wird, das Fleisch des Friedensopfers zu essen. Davon jedoch weiter unten ausführlicher. Jetzt genügt es uns, dem 19. Vers des 6. Cap. seinen Platz behauptet und damit das ganze kritische Gebäude von einem ältern und einem jüngern Priesterantheilgesetze erschüttert zu haben.

Die genannte Hypothese wird aber noch von andern zwei Stellen umgestossen. Die eine Stelle ist in dem angeblich jüngern Gesetze, c. 7, v. 14. Die Stelle lässt sich nicht von hier fort an einen andern Ort schaffen, weil sie nur hier im Zusammenhange verständlich, anderswo aber keinen Sinn hätte. In dem angeblich jüngern Gesetze also finden wir die Verordnung, dass die Hebe von den Broten des Dankopfers nicht an alle Priester vertheilt, sondern demjenigen Priester angehören soll, der das Blut des Friedensopfers sprengt. Wenn Merx (l. c. S. 171 ff.) behauptet, die Brote seien keine Opfergabe an Gott, sondern ein Geschenk an den Priester, das nur hier im Lichte eines verordneten Opfers erscheint, so ist dabei Exod. 29, 22—25 und Lev. 8, 25—28 übersehen worden, wo dieselben Zubrote beim Einweihungsopfer Aarons auf dem Altar geräuchert werden. Zugegeben aber auch, dass es nur hier im Lichte eines Opfers erscheint, so hätte doch nach dem angeblich jüngern Gesetze dieses Opfer an sämmtliche Priester vertheilt werden sollen. Die zweite Stelle befindet sich in dem älter sein sollenden Grundgesetze. C. 2, v. 3 und 10 heisst es: Was von Speiseopfern übrig bleibt, gehört dem Aaron und seinen Söhnen. Dies gilt nicht nur von dem Mehlspeiseopfer (v. 3), sondern auch von den gebackenen Speiseopfern (v. 10), wobei doch nach dem angeblich ältern an das Grundgesetz sich anschliessenden Priesterantheilgesetze c. 7, v. 9 die Vorschrift gilt, dass sie dem darbringenden Priester gehören. Wäre nun dieser scheinbare Widerspruch zwischen c. 2, v. 10 und c. 7 v. 9 beachtet worden, so

würde man zunächst die Ausgleichung Ibn Esra's angenommen haben. Dieser macht nämlich zu c. 2, v. 3 die Bemerkung: לאהרן ולבניו. ולכל הכהנים בשוה, und ibid. v. 10 bemerkt er wieder: לאהרן ולבניו. אחריו. הטעם לכהן המקריב*). Nach Ibn Esra sagt also der Ausdruck לאהרן ולבניו nur im Allgemeinen, dass das Opfer den Priestern gehöre. Ob es unter Alle in gleicher Weise vertheilt oder immer dem fungirenden Priester gegeben werden solle, bestimmt dieser Ausdruck gar nicht. So ein alter Commentar. Was meint in dieser Beziehung die neuere Kritik? C. 7, v. 31 wird gesagt: Die Brust gehört לאהרן ולבניו. Dieser Ausdruck soll dem כל זכר בכהנים v. 6 und 6, 23 entsprechen und entscheiden, dass 7, 31 zum jüngern Priesterantheilgesetze gehöre (Merx, l. c. S. 83). Was wird man nun mit c. 2, v. 10 anfangen?

Mit dem Schrifttexte c. 7, v. 29—33 wird überhaupt der Hypothese vom ältern und jüngern Priesterantheilgesetze zu Liebe mit grenzenloser Willkür verfahren. V. 31 sollen die Worte ושוק התרומה, v. 32—33 wieder jedesmal תרומה ausgefallen sein. Für eine solche Annahme ist nicht nur gar kein Grund vorhanden, sondern sie ist aus folgenden Gründen nicht einmal möglich. Erstens wird in v. 30 nur von dem Fett und der Brust gesprochen. V. 31 verordnet nun, was mit diesen Objecten geschehen soll, das Fett soll geräuchert werden, die Brust hingegen den Priestern gehören; ושוק התרומה könnte demnach gar nicht in v. 31 vorkommen, da von demselben noch gar nicht die Rede war und noch nicht geboten wurde, dass der שוק eine תרומה sein soll. Zweitens könnte es in v. 32 nicht heissen: „Den rechten Schenkel und die Brust sollt ihr geben als תרומה dem Priester, denn die Brust heisst überall תנופה und nirgends תרומה (vgl. Exod, 29, 27; Lev. 7, 34; 10, 14 f.; Num. 18, 18). Drittens ist es klar, dass die Vorschriften in Lev. 7, 28 bis 34 über das Friedensopfer mit den Vorschriften in Exod. 29, 22—28 über die מלואים im engsten Zusammenhange stehen, was ja auch in der Unterschrift Lev. 7, 37 durch die Zusammenstellung der Milluïm mit den Friedensopfern angezeigt wird. Nun wird aber beim Milluïm mit der Brust anders verfahren als mit dem Schenkel (vgl. Exod. 29, 22—26), und es lässt sich sonach erwarten, dass auch in Lev. 7, 28—34 Brust und Schenkel von einander unterschieden werden. (Siehe ausführlicher darüber weiter unten.)

Man könnte kaum seinen Augen trauen, wenn man liest

*) Siehe Wessely's Commentar zu 2, 10.

(l. c, S. 84), die Richtigkeit der Bemerkung, dass 7, 32—33 sich an 6, 19 und 7, 7—10 anschliesse, werde bestätigt durch Lev. 10, 14, wonach die Priester und ihre Familien Brust und Keule verzehren sollten. Dies beziehe sich auf das ältere Priesterantheilgesetz. Die Hinzuziehung der Familien bei der geringen Fleischmenge beweise, dass nur der darbringende Priester das Fleisch erhielt. Dieser Beweis ist wirklich mehr als staunenerregend! Cap. 10, v. 12—15 spricht Moses zu Aaron und seinen Söhnen Eleasar und Itamar, sie sollen die Mincha selbst an einem heiligen Orte verzehren, Brust und Schenkel des Friedensopfers mögen sie sammt ihren Familien an einem reinen Orte verzehren. Dies müsse sich auf das ältere Priesterantheilgesetz beziehen, wonach das Fleisch dem darbringenden Priester allein gehört. Nach dem jüngeren Gesetze hätten statt der Familien die andern Priester das Fleisch essen sollen. Welche Priester hätten denn damals noch zur Mahlzeit herbeigezogen werden sollen, ausser Aaron, Eleasar, Itamar und deren Familien? Ist denn ferner nicht aus dieser Stelle klar, dass nach dem Gesetze die hochheilige Mincha nur von Männern, dagegen das minder heilige Friedensopfer von der ganzen Familie gegessen werden darf, was ja auch Num. 18, 9—13 ausdrücklich gelehrt wird? Warum wird endlich cap. 7, v. 31 wegen der Bestimmung, der Opfertheil soll gehören לאהרן ולבניו, als Bestandtheil des jüngeren Gesetzes angesehen, während cap. 10, v. 14 sich auf das ältere Gesetz beziehen solle, obschon es im gleich darauffolgenden v. 15 ebenfalls heisst: והיה לך ולבניך אתך?!!

Ausser allem bisher Gesagten sollte es ja Niemand in den Sinn kommen, die Bestimmung (cap. 6, v. 22; 7, 6), dass jeder männliche Priester Sünd- und Schuldopfer essen kann, für ein Priesterantheilgesetz zu halten, das, von dem Gesetze 7, 7—10 divergirend, nicht den fungirenden Priestern allein, sondern sämmtlichen männlichen Priestern jedes Opfer zutheilt. Wäre ein solches Opfergesetz wirklich einmal gegeben oder wenigstens angestrebt worden, so hätte es doch consequent bei allen Opfern durchgeführt werden sollen. Warum aber findet sich beim Ganzopfer kein solches Gesetz? Da wird nur cap. 7, v. 8 angeordnet, die Haut des Ganzopfers solle dem Priester gehören, der das Ganzopfer darbringt; kein jüngeres Gesetz ist aber vorhanden, das verordnete, die Häute gleichmässig an alle Priester zu vertheilen. Man wird sagen, beim Ganzopfer war das ältere Gesetz nicht unpraktisch, da die Haut aufbewahrt werden konnte, und der jüngere Gesetzgeber fand sich

nicht veranlasst, das ältere Gesetz abzuändern. Aber warum wird in der תורת העלה (6, 1—6) ganz und gar vom Priesterantheil geschwiegen? Wird doch auch bei der Mincha das angeblich ältere Gesetz (7, 10) nicht abgeändert, und dennoch wird in der תורת המנחה geboten, jeder männliche Aaronide solle das Speiseopfer essen.

Dieser Umstand sagt nun deutlicher als jeder Commentar, dass weder in der תורת המנחה noch in der תורת החטאת ein Priesterantheilgesetz gegeben wird, ebenso wie in der תורת העלה vom Priesterantheil nicht die Rede ist. Die Vorschrift, dass nur jeder männliche Priester das Hochheilige essen kann, ist ebenso wenig ein Priesterantheilgesetz, wie die Bestimmung, dass jeder Reine Fleisch vom Friedensopfer essen kann (7, 19), allen Reinen in Israel ein Antheil an jedem Friedensopfer zuweisen will. Wir haben es in beiden Fällen nur mit Speisegesetzen zu thun, die auch bei andern Gelegenheiten wiederholt werden. Mag nun das Opfer wem immer als Antheil zukommen, so darf das hochheilige Speis-, Sünd- und Schuldopfer nur von männlichen Priestern gegessen werden (6, 11; 22; 7, 6; 10, 12—13; Num. 18, 9—10), dagegen dürfen die minder heiligen Friedensopfer, Heben, Erstlinge und Erstgeborene auch die Frauen und Knechte essen (Lev. 7. 19: 10, 14; 22, 11 ff.; Num. 18, 11 ff.), Selbstverständlich muss beim Ganzopfer ein solches Speisegesetz fehlen, da von diesem Opfer gar nichts gegessen wird. Einem Speisegesetz entsprechend steht auch in Lev. 6, 11; 22; 7, 6 immer der Ausdruck „sie können essen", nicht „es soll ihnen gehören" oder „es soll ihnen als Antheil zufallen", wie in 7, 7—10; 14; 33. Ja in den beiden Stellen 6, 11; 22 entspricht dem erlaubenden Speisegesetze jedesmal ein unmittelbar darauf folgendes Verbot, dass nämlich dasselbe Opfer in manchen Fällen nicht gegessen werden darf, cap. 6, v. 16 und 23.

Es ist jetzt hinreichend bewiesen, dass in Lev. 6—7 nicht zwei, sondern nur ein Priesterantheilgesetz enthalten ist. Dieses besteht aus den Versen: cap. 7, v. 7—10; 14; 31b—34, und hat vv. 35—36 zur Unterschrift, die sich aber nur auf die Antheile in vv. 31b—34, nicht aber auf alle Priesterantheile bezieht. Mit letztem Satze haben wir selbstverständlich der Ansicht widersprochen, die das Priesterantheilgesetz zu einem Anhange der ersten Abtheilung cap. 1—5 machen will. Denn bezieht sich die Unterschrift nur auf 7, 31b—34, so war das Priesterantheilgesetz niemals ein zusammenhängender Abschnitt, sondern der letzte Theil 7, 31b bis 34 stand wenigstens von den übrigen Theilen getrennt, und es

könnte das Gesetz sich nicht den cc. 1—5 angeschlossen haben. Dies bleibt uns jetzt noch zu beweisen übrig, dass die Theile des Priesterantheilgesetzes nicht von der Stelle, wo sie jetzt stehen, beseitigt und an einen andern Ort gesetzt werden dürfen. Nachdem bewiesen ist, dass nur ein Priesterantheilgesetz existirt, so bleibt unter allen den Scheinargumenten für die Beseitigung der Priesterantheilvorschriften nur noch das eine von der Unterschrift hergenommene übrig. „Nach der Unterschrift cap. 7, v. 35—36 muss man vermuthen, dass sie zu einem vollständigen Gesetze über den Priesterantheil an allen Opfern gehört habe“ (Merx. l. c. S. 82). (Zugegeben übrigens, dass die Unterschrift sich auf alle Priesterantheilvorschriften beziehe, so ist noch keineswegs daraus zu schliessen, dass letztere Vorschriften zusammen gestanden haben müssen. Es kann eine Unterschrift sich auf mehrere Gesetze beziehen, die durch andere Abschnitte von einander getrennt sind, wie es sich weiter unten zeigen wird, dass die Unterschrift Lev. 7, 37—38 sich auch auf Exod. 29 bezieht, das doch durch viele andere Capitel von den andern Opfergesetzen getrennt ist; vgl. auch oben S. 24).

Wir werden jedoch bald sehen, dass die Unterschrift Lev. 7, 35—36 sich nur auf v. 31b—34 beziehen kann. Es gibt hier nur die Alternative, entweder anzunehmen, dass unter משחת אהרן וגו' alle Priesterantheile verstanden sind, oder dass es nur die unmittelbar vorher genannten Antheile umfasst. Dass sich aber die Unterschrift nicht auf alle Priesterantheile an den Opfern bezieht, ergibt sich zunächst aus den Worten לתת להם . . . מאת בני ישראל, „dass er ihnen gegeben werde . . . von den Kindern Israel“ (v. 36). Diese Worte können sich nicht auf die hochheiligen, sondern nur auf die minder heiligen Opfer beziehen. Nur bei letzteren Opfern befiehlt die Schrift den Kindern Israel, den Priestern ihren Antheil als תנופה oder תרומה zu geben (vgl. Exod. 29, 28; Lev. 7, 14; 30; 32), weil das ganze übrige Fleisch dem Darbinger gehört. Die Antheile, die man dem Priester von dem Friedensopfer gibt, werden daher auch in Num. 18, 11 מתנה eine Gabe genannt, Ja sogar die Opferstücke, die man dem Ewigen vom Friedensopfer anzündet, werden nicht vom Priester, sondern vom Darbringer erhoben (vgl. Lev. 3, 3; 9; 14, wo והקריב sich nur auf den Darbringer beziehen kann, vgl. Wessely zur Stelle und 7, 29—30). So passend es also ist, von dem Antheile der Priester an den Friedensopfern zu sagen, „dass er ihnen von den Kindern Israel gegeben werde“, so ungeeignet wäre diese Redeweise von den Ganz-, Speise-, Sünd- und

Schuldopfern. Diese werden sogleich bei der Darbringung dem Priester übergeben, und der Darbringer hat dann kein Recht mehr an denselben. Die Askara der Mincha wird vom Priester erhoben (Merx, der dies l. c. S. 53 bestreitet, hat cap. 2, v. 9 übersehen, vgl. weiter unten S. 57 f.), und die Fettstücke der Sünd- und Schuldopfer werden ebenfalls vom Priester ausgeschnitten (vgl. 4, 8; 19; 7, 3). Es wird daher auch nirgends befohlen, dass der Darbringer den Priestern gebe die Haut des Ganzopfers, das Speiseopfer oder das Fleisch des Sünd- und Schuldopfers, sondern es wird nur gesagt, dass diese Stücke den Priestern gehören. Der Darbringer bringt sein Opfer Gott dar, und Gott gibt die Theile den Priestern (vgl. Num. 18, 9). Wenn nun in der Unterschrift 7, 36 gesagt wird, dass die Antheile den Priestern von den Kindern Israel gegeben werden, so kann sie sich nur auf die Friedensopfer beziehen.

Ein anderer Ausdruck, der uns ebenfalls verbietet, die Unterschrift 7, 35—36 auf alle Priesterantheil-Vorschriften zu beziehen, ist der Ausdruck „von den Feuerungen des Ewigen". Dieser wird von dem Priesterantheile an Sünd- und Schuldopfern nie gebraucht, sondern nur von dem an Speise- und Friedensopfern (vgl. 2, 3; 10; 6, 10; 11; 22; 7, 6; 30). Die letzteren Priesterantheile können mit Recht Antheile von den Feuerungen des Ewigen genannt werden, da die Opfer eigentlich ursprünglich für das Altarfeuer bestimmt waren und nur von Gott den Priestern gegeben wurden. Beweis dafür ist, dass in den Fällen, wo diese Antheile nicht den Priestern gegeben werden können, sie auch wirklich auf dem Altare angezündet werden (vgl. 6, 16; 8, 25—28). Ein anderes Bewandtniss hat es mit dem Priesterantheile an Sünd- und Schuldopfern. Dieser ist ursprünglich zum Essen für die Priester bestimmt, damit sie die Sünde des Darbringers tragen (vgl. 6, 19 und 10, 17), und es kann dieser Antheil nie und nimmer eine Feuerung des Ewigen werden. In den Fällen, wo die Priester das Fleisch des Sündopfers nicht verzehren sollen, muss dasselbe ausserhalb des Lagers verbrannt werden (vgl. 4, 12; 21; 8, 17 u. a. St.). Es kann also unmöglich vom Fleische des Sünd- und Schuldopfers gesagt werden: „Dies ist der Antheil Aarons und der Antheil seiner Söhne von den Feuerungen des Ewigen", und die Unterschrift 7, 35—36 muss somit sich nur auf das unmittelbar vorher erwähnte Friedensopferfleisch beziehen.

Durch das Bemerkte fällt auch das andere, ebenfalls aus der Unterschrift hergeleitete Argument für die Zusammengehörigkeit des Priesterantheilgesetzes und der ersten Abtheilung der Opfer-

gesetze 1—5. Die Unterschrift, meint Merx (l. c, S. 179), lässt das Antheilgesetz gegeben sein an dem Tage, an dem die Priester geweiht wurden; das Grundgesetz wurde aber nach 1, 1 auch erst nach der Errichtung der Stiftshütte gegeben, und beiderlei Gesetzgebung habe somit ein und dieselbe Zeitbestimmung. Diese Bemerkung beruht auf einer falschen Erklärung des Verses 7, 36, nach welcher die Zeitbestimmung ביום משחו אתם auf אשר צוה ה׳ sich beziehen soll und somit das Antheilgesetz erst am Tage der Weihe geboten wurde. Diese Erklärung ist falsch, obwohl sie sich auf Ramban und Mendelssohn als Gewährsmänner berufen könnte. Die Wortstellung verlangt entschieden ביום משחו אתם mit לתת להם zu verbinden*) (vgl. o. S. 21 u. 30), und es ist sonach das Priesterantheilgesetz keineswegs erst am Tage der Weihe gegeben worden. Dies folgt aber auch mit Nothwendigkeit aus den Beweisen, dass die Unterschrift 7, 35—36 nur von dem Priesterantheil der Friedensopfer spricht. Diesen Antheil dem Priester zu geben, hat Gott nicht erst am Tage der Weihe, sondern schon lange vorher auf dem Sinai geboten (vgl. Exod. 29, 27—28), und es muss nothwendig ביום משחו אתם mit לתת להם verbunden werden.

Nachdem wir nun dargethan, dass gar kein Grund uns dazu nöthigt, das Priesterantheilgesetz den Gesetzen von Lev. 1—5 anzureihen oder auch nur sonst die Theile in eine andere Position zu bringen, als sie gegenwärtig sich befinden, beweisen wir, dass es gar nicht möglich ist, dieses Gesetz mit Lev. 1—5 zu verbinden, oder auch nur irgendwie die Stellung der Theile desselben zu verändern. Wie bereits oben bemerkt, beweist der Umstand, dass der Theil des Priesterantheilgesetzes, welcher gebietet, Brust und Schenkel der Friedensopfer den Priestern zu geben, c. 7. v. 31b bis 34, mit einer Unterschrift versehen ist, schon zur Genüge, dass dieser Theil des Gesetzes von den andern getrennt sein muss. Doch es bedarf noch der Erklärung, warum gerade dieser Theil besonders mit einer Unterschrift verbunden wurde. Der Grund liegt darin, dass Brust und Schenkel der Friedensopfer vor den andern Priesterantheilen besonders ausgezeichnet sind. Diese allein befahl Gott (Exod. 29, 27—28) am Tage der Weihe Aarons und seiner Söhne zu heiligen und als eine für ewige Zeiten bestimmte Abgabe von Seiten der Kinder Israel an die Priester feierlich zu erklären. Diese besondere Auszeichnung wird nun auch in der Unterschrift Lev. 7, 35 bis 36 hervorgehoben: „Dies ist der Antheil Aarons und der Antheil

*) So wird diese Stelle auch Bamidbar Rabba c. 14 erklärt.

seiner Söhne von den Feuerungen des Ewigen, als man sie herzutreten liess, als Priester dem Ewigen zu dienen, von denen der Ewige befahl, dass sie ihnen, nachdem sie gesalbt wurden, von den Kindern Israel gegeben werde, als ewiges Gesetz bei ihren Geschlechtern".

Es ist aber auch, abgesehen von dem bisher Bemerkten, nicht möglich, das Priesterantheilgesetz als einen Anhang zu Lev. 1—5 zu betrachten, aus folgenden Gründen: Erstens hätte dann nicht (7, 7) vom Priesterantheil des Schuldopfers die Rede sein können, da in dem sogenannten Grundgesetze beim Schuldopfer noch nicht der Antheil des Altars angegeben war und das Gesetz, „das Schuldopfer solle dem Sühnpriester gehören", so verstanden werden könnte, dass von demselben gar nichts auf den Altar kommen solle. Zweitens hätte das כחטאת כאשם תורה אחת להם (7, 7) keinen rechten Sinn, denn was will das heissen: „Das Schuldopfer ist wie das Sündopfer", da wir doch vom Sündopfer in Bezug auf den Priesterantheil noch eben so wenig wüssten, als vom Schuldopfer. Anders ist es, wenn wir diesen Passus an seiner Stelle unbehelligt lassen; dann ist er recht verständlich. Er bezieht sich auf das vorangehende Gesetz cap. 6, v. 19, womit indirect gelehrt worden, dass das Sündopfer dem Sühnpriester gehört. Drittens könnte ein Antheilgesetz hinter Lev. 1—5 nicht von den zum Dankopfer gehörigen Broten sprechen, da in dieser Abtheilung der Opfergesetze dieselben gar nicht erwähnt wurden; man wüsste also nicht, was mit Lev. 7, 14 anzufangen sei. Viertens wäre im Zusammenhange mit cap. 1—5 das Gesetz, Brust und Schenkel vom Friedensopfer dem Priester zu geben, unerklärlich, da doch wenigstens mit der Brust vorher noch die Webe vollzogen werden muss und davon noch gar nicht die Rede war. Dass aber das ältere Antheilgesetz die Webe überhaupt nicht vorschreiben soll, ist nicht möglich anzunehmen, da schon in den ältesten Gesetzen die Brust חזה התנופה genannt wird (vgl. Exod. 29, 27; Lev. 10, 14 f.).

So viel Schwierigkeiten man begegnet, wenn man das Priesterantheilgesetz von seiner gegenwärtigen Position wegschaffen und den Gesetzen in Lev. 1—5 anschliessen will, so leicht und einfach lässt sich dasselbe nach Form und Inhalt erklären, wenn man es unangetastet an seiner Stelle ruhen lässt. Wie bereits oben S. 24 bemerkt, werden in der zweiten Abtheilung der Opfergesetze Lev. 6—7 zuerst die hochheiligen Opfer (קדשי קדשים) behandelt (6, 1—7, 10), denen dann die Gesetze über die geringern Heiligthümer קדשים קלים folgen (7, 11—36). Nachdem nun cap. 7. v. 6 die Gesetze über

die erste Klasse von Opfern abgeschlossen sind, wird noch für diese Opfer ein Priesterantheilgesetz hinzugefügt. Zuerst wird von dem zuletzt behandelten Opfer, dem Schuldopfer, gesprochen (7, 7) und dieses dem Sündopfer, bei dem schon oben (6, 19) über den Priesterantheil verfügt wurde, gleichgestellt; sodann wird, der Reihenfolge der Gesetze in cap. 6 entsprechend, über den Antheil der Priester am Ganz- und Speiseopfer die Bestimmung getroffen. Darauf folgt das Gesetz über die minder heiligen Opfer, die Dank- und anderen Friedensopfer (7, 11—21), und es wird dabei der Priesterantheil am Brote des Dankopfers bestimmt (7, 14). Von dem Antheil des Priesters am Fleische des Friedensopfers muss in einem besondern Abschnitt gesprochen werden (7, 28—36). Mit diesen Theilen hat der Priester zuerst im Vereine mit dem Darbringer eine besondere Handlung, die Webung, vorzunehmen (vgl. 9, 21 u. 10, 15, wo ersichtlich ist, dass nicht nur die Brust, sondern auch der Schenkel gewoben wurde). Es wird deshalb über diese Priesterantheile ein besonderes Gesetz gegeben, das sogar mit einer eigenen Unterschrift versehen ist (7, 35—36; s. ob. S. 48 f.). Dieses Gesetz ist nicht an die Priester, sondern an die Kinder Israel gerichtet, da die in demselben enthaltenen Vorschriften zum grössten Theil vom Darbringer vollzogen werden. [Wenn Kurtz, alttestamentlicher Opfercultus S. 227 f. gegen die talmudische Ansicht behauptet, die Art der Webung, wie sie in Exod. 29, 24 und Lev, 8, 27 zu finden, sei etwas Absonderliches, blos bei diesem Einweihungsopfer Vorkommendes gewesen, bei sonstigen Friedensopfern dagegen müsse der Priester allein die Webung verrichten, da der Opfernde kein Eigenthumsrecht an dem Thiere mehr hat: so hat er unsere Stelle, Lev. 7, 28 ff., nicht genau beachtet. Hier wird dem Darbringer befohlen, mit eigenen Händen die Stücke zum Weben zu bringen (v. 29) und dem Priester seinen Antheil zu geben (v. 32), was zur Genüge beweist, dass der Opfernde nicht jedes Eigenthumsrecht an dem Thiere verloren hat. Dass ferner das Gesetz der Webung nicht an die Priester, wie die früheren Gesetze (6, 2; 17), sondern an die Kinder Israel gerichtet ist, bestätigt ebenfalls die talmudische Ansicht, dass der Opfernde während der Webung die Stücke auf seinen Händen hält, was auch durch das ידיו תביאינה (v. 30) gelehrt wird.]

Nachdem nun bewiesen worden, dass die Annahme, es seien in Lev. 6—7 zwei einander widersprechende Priesterantheilgesetze enthalten, rein unmöglich ist, dass vielmehr Alles in schönster

Harmonie mit dem einen Antheilgesetze sich befindet, dass es ferner auch unmöglich ist, dieses eine Priesterantheilgesetz als einen Anhang mit Lev. 1—5 zu verbinden, dass es vielmehr an der Stelle, wo es uns gegenwärtig vorliegt, am besten seine Erklärung findet und ebendahin auch am paasendsten gestellt ist; so können wir mit zuversichtlicher Gewissheit behaupten, dass die Theile des Priesterantheilgesetzes nie eine andere Stellung eingenommen haben, als sie gegenwärtig einnehmen, dass ferner die Form, in der sie uns vorliegen, die ursprüngliche ist und dass sie endlich mit den andern Opfergesetzen in Lev. 6—7 eine einheitliche untrennbare Gesetzesgruppe bilden, die nur von einem Gesetzgeber herrühren kann.*)

Die Opfergesetze in Lev. 6—7.

Untersuchen wir jetzt die übrigen Theile der als Novelle bezeichneten Gesetzesgruppe Lev. 6—7, um einerseits das hohe Alter derselben, andererseits die Wichtigkeit und Originalität der darin gegebenen Vorschriften nachzuweisen. Merx hat darzuthun gesucht, dass Lev. 6—7 bedeutend jünger als die erste Abtheilung der Opfergesetze, Lev 1—5, und erst in der nachsalomonischen Zeit entstanden sei, sowie dass da zumeist nur alte, an andern Stellen gegebene Vorschriften wiederholt werden. Nachdem bereits nachgewiesen, dass das Gesetz über die Hohepriester-Mincha, sowie das Priesterantheilgesetz integrirende Bestandtheile unseres Abschnittes bilden, haben wir eigentlich schon genug Neues und Originelles in demselben gefunden, und wenn auch nebenbei viele alte Gesetze nochmals vorgetragen werden, so bedenke man, dass auch anderweitig die pentateuchische Gesetzgebung neben neuen Vorschriften über einen Gegenstand noch Altes wiederholt; so z. B. sind in Num. 28 neben den neuen Vorschriften über die Festopfer auch die meisten andern Festgesetze von Lev. 23 vorgetragen. Diese Methode des Pentateuchs ist bereits von einem alten Lehrer gezeigt worden, der (Sota 3a u. a. St.) die Regel aufstellt, dass oft wegen einer einzigen neuen Vorschrift ein ganzer Abschnitt wiederholt wird. Indessen werden wir finden, dass ausser jenen beiden Gesetzen noch manches Neue und Wichtige in unseren Capiteln enthalten ist.

Gleich am Anfange unseres Gesetzes, in der Lehre vom Ganzopfer, wird von M. (l. c. S. 46) eine Emendation vorgeschlagen, nämlich in 6, 2 הַמּוּקָדָה (das verbrannt wird) statt על מוקדה zu lesen, welcher

*) Dies gilt auch gegen Kuenens Urtheil (Einl. S. 80) über Lev. 7, 8—10.

LA. Syrer und Onkelos zu folgen scheinen und die ausserdem noch dadurch gestützt werde, dass der Ausdruck מוקדה als Feuerplatz sonst nicht vorkommt und ein solcher terminus technicus für die Feuerstelle auch in Lev. 1, 7—9 am Platze gewesen wäre. Doch wird das Verb יקד niemals vom Anzünden des Opfers gebraucht. Ueberdies darf מוקדה hier nicht mit „Feuerplatz" übersetzt werden, wiewohl die meisten neueren Uebersetzer und Ausleger es in diesem Sinne nehmen. Das Richtige haben schon die 70, welche על מוקדה mit ἐπὶ τῆς καύσεως αὐτῆς (sc. ὁλοκαυτώσεως) wiedergeben. Sie haben also das ה in מוקדה für ein Suffix gehalten, wonach das Wort מֹקֵד heisst und ἡ καῦσις das Brennen, der Brand bedeutet (vgl. Jes. 33, 14; Ps. 102, 4).*) Dass nach der Massora das ה kein Mappik hat, spricht nicht gegen diese Auffassung, da öfters das Suffix הָ ohne Mappik geschrieben wird (vgl. Exod. 9, 18; Lev. 13, 4; Num. 15, 31; 32, 42 und Ewald Lehrb. § 249b). Dagegen beweist für diese Erklärung das in den correctesten Ausgaben Heidenheims befindliche Raphe-Zeichen, welches nach Ewald § 21 f 3 anzeigt, dass man das הָ für ein erweichtes Suffixum halte. Daher haben auch Kimchi (Michlol p. 32), Gersonides, B. Melech, Lonsano, Norzi u. A. in unserer Stelle das הָ für ein Suffix erklärt, und auch der Talmud in Sebachim 83b hat nach der Bemerkung Raschi's (das. v. הווא לאהדורי) das Wort in diesem Sinne aufgefasst. Es hat also ausser den 70 noch die grosse Mehrzahl der jüdischen Ausleger das הָ hier für ein Suffix gehalten. Diese Erklärung erscheint auch deswegen nothwendig, weil sonst das Wort 1) מֹקְדָה (wie מֹעֵצָה von יעץ) punktirt werden und 2) den Artikel הַ vorgesetzt haben müsste. Ferner ist in unserem Verse das zweite הָעֹלָה als participium fem. von עלה zu nehmen (wie dies bereits in mehreren Uebersetzungen geschieht) nnd das Wörtchen בּוֹ mit Raschbam als Zeitbestimmung zu fassen und auf הלילה zu beziehen.**) V. 2 ist demnach zu übersetzen: „Befiehl dem Aaron und seinen Söhnen wie folgt: Dies ist die Lehre vom Ganzopfer, das ist dasjenige (vgl. Exod. 6, 27; Num. 7,2) welches hinaufkommt auf seinen Brand (das für dasselbe angeschürte Feuer) die ganze Nacht bis zum Morgen,***) und das Feuer des Altars brenne während dieser Zeit (nämlich die ganze

*) Der Raum des Heiligthums, wo beständig Feuer unterhalten wurde, hiess בית המוקד (Haus des Brandes); vgl. Mischna Tamid 1,1 und Sabbat 1,11.

**) Es könnte בו auch auf מוקד bezogen werden.

***) Vgl. Raschi zur Stelle. Man könnte auch übersetzen: welches aufflammt auf seinem Brande die ganze Nacht u. s. w. Vgl. Exod. 27,20.

Nacht)*. In v. 5 sind dann die Worte והאש bis תכבה in ähnlicher Weise zu übersetzen: „Und das Feuer des Altars brenne während dieser Zeit*) fort, verlösche nicht. בו bezieht sich hier auf die Zeit am Morgen, in welcher die in den vorhergehenden Versen gebotene Aschenabhebung vorgenommen wird**). Der folgende v. 6 fasst dann die Vorschriften von v. 2 und v. 5 in Bezug auf das Altarfeuer zusammen mit den Worten: „Ein beständiges Feuer brenne auf dem Altar, es verlösche nicht."

Es wird demnach hier das Brandopfergesetz zunächst durch die Vorschrift ergänzt, dass ein ewiges Feuer auf dem Altar brennen solle. Diese Vorschrift wird auch sonst im Pentateuch als praktisch befolgt vorausgesetzt, indem für die Fälle, wo zum Gottesdienste Feuer nöthig ist, einfach geboten wird, man solle das Feuer vom Altare nehmen; vgl. Lev. 16, 12; Num. 17, 11. Mit Unrecht behauptet daher Merx (l. c. S. 167), es sei sonst vom ewigen Feuer im ganzen Gesetze wie im historischen Berichte des Pentateuchs keine Spur zu finden. Wenn das. auf Num. 4, 13 hingewiesen wird, wonach während der Züge der Altar von Asche gereinigt und mit einer Purpurdecke verhüllt getragen wurde, das Feuer also verlöschen musste, so haben bereits unsere Weisen im Sifra (Lev. 6, 6) und im jerus. Talmud (Joma IV Ende) diese Stelle in Betracht gezogen. Daselbst meint nämlich R. Juda, das Altarfeuer habe auch während der Wanderungen fortgebrannt, indem man darüber einen פסכתר (ψυκτήρ) gedeckt; R. Simon dagegen sagt, das Wort תמיד beziehe sich nicht auf die Zeit der Wanderung, indem zu dieser Zeit das Feuer nicht unterhalten wurde. Letztere Ansicht könnte wohl in der Vorschrift über das beständige Licht (נר תמיד) im Stiftszelte (Exod. 27, 20; Lev. 24, 2) eine Analogie finden; denn auch der Leuchter wurde nach Num. 4, 9 während der Wüstenzüge verhüllt und das ewige Licht konnte nicht unterhalten werden. Es muss also angenommen werden, derartige Vorschriften waren nur für die Zeit gegeben, wo das Stiftszelt aufgerichtet stand und nicht für die Zeit der Wanderung. Indem nun bei der Vorschrift, das ewige Feuer anzuzünden, das Verb יקד gebraucht wird, konnte gleich am Beginne unseres Abschnittes das für das Ganzopfer bestimmte Altarfeuer מוקד genannt werden. Das Wort מוקדה in V. 2 nimmt also im Voraus Bezug auf das folgende תוקד, sowie der Aus-

*) Oder: auf dem מוקד.
**) Oder auf מוקד.

druck מקום הדשן in c. 1, v. 16 auf c. 6, v. 3, und שפך הדשן in c. 4, v. 12 auf c. 6, v. 4 sich bezieht (vgl. weiter unten). Der vorliegende Text mit der LA. על מוקדה bietet also gar keine Schwierigkeit, und mögen auch manche Versionen anders gelesen haben (was übrigens noch zu bezweifeln ist), so leisten die Uebersetzungen der 70 und des jerusalemischen Targum, die Citate der Mischna (Sebachim 9, 1) und der wahrscheinlich von hier entlehnte Ausdruck in Jes. 33, 14 genügende Bürgschaft für die Richtigkeit unseres Textes. Zugleich haben wir gesehen, dass die Worte ואש bis בו in v. 2 und v. 5 nur „ungeschickt“ ausgelegt werden, indem man das Wörtchen בו (das eine Zeitbestimmung ist)*) auf מזבח bezieht, ohne zu bedenken, dass es in diesem Falle עליו heissen müsste.

Eine zweite neue Vorschrift, die hier als Ergänzung zum Ganzopfergesetze gegeben wird, ist die über das Abheben der Fettasche (תרומת הדשן). Um der irrthümlichen Ansicht vorzubeugen, als sei diese Aschenhebe nur eine Reinigung des Altars, um für die Opfer des folgenden Tages freien Raum zu schaffen, wird v. 3 geboten, dass der Priester zu dieser Handlung seine Amtskleider anziehen muss, während gleich darauf v. 4 das Hinaustragen der Asche in geringern Kleidern angeordnet wird. Letzteres geschah blos zur Reinigung des Altars und war nicht Pflicht für jeden Tag, während die Hebe der Asche eine Diensthandlung (עבודה) war und täglich verrichtet werden musste. Schon der Ausdruck הרים (v. 3), der sonst nur von einer Hebe gebraucht wird, die man Gott oder dem Priester darbringt, lehrt, dass die Aschenhebe als heilige zum Opferdienste gehörige Handlung zu betrachten ist (vgl. Tamid 28a). Es ist aber entschieden falsch, wenn Merx (l. c. S. 48) behauptet, diese Vorschrift sei bereits oben 1, 16 gelehrt. Vielmehr ist es sonnenklar, dass nicht Lev. 6, 3 eine Wiederholung von 1, 16 ist, sondern im Gegentheil 1, 16 auf 6, 3 Bezug nimmt, denn das unbestimmte אל מקום הדשן in 1, 16 lässt erwarten, dass der Gesetzgeber über diesen דשן an einer andern Stelle eine ausführliche Vorschrift ertheilt hat oder erst ertheilen will (ebenso wie z. B. das חטאת הכפרים in Exod, 30, 10 eine ausfürliche Vorschrift über das Sündopfer des Versöhnungstages erwarten lässt). Dasselbe Verhältniss hat Lev. 4, 12 zu 6, 4; auch hier nimmt erstere Stelle auf letztere Bezug und bereitet uns auf dieselbe vor.

*) Oder auf מוקד sich bezieht.

Lev. 1, 16 und 4, 12 sind daher eher geeignet, als Zeugnisse für die Authenthie von 6, 3—4 zu gelten, als Zweifel an der Originalität der letzteren Stelle zu erwecken.

Eine wichtige Vorschrift der Opferordnung ertheilt auch v. 5b. Auf das Altarfeuer muss vor allem das tägliche Morgenganzopfer gelegt und darauf erst sollen die Fettstücke der Friedensopfer geräuchert werden (das letzte עליה in v. 5 bezieht sich auf העלה, wie das על העלה in c. 3, v. 5 ausdrücklich lehrt). Das Gebot: „er räuchere darauf die Fettstücke des Friedensopfers“ ist demnach keineswegs unpassend für eine תורת עולה, wie Merx (l. c. S. 48) behauptet, da ja damit aufs klarste die Wichtigkeit des Ganzopfers hervorgehoben wird, indem man mit diesem die Reihe der am Tage darzubringenden Opfer eröffnen muss (vgl. Sifra zur Stelle). Es ist diese Lehre allerdings bereits oben 3, 5 mit den Worten על העלה gegeben; doch geschieht es dort nur *ὡς ἐν παρόδῳ* und ist aus dem Zusammenhange nicht zu ersehen, von welchem עלה die Rede ist; die Hauptstelle für diese Vorschrift ist in unserem Abschnitte, wo deutlich vom täglichen Morgenganzopfer gesprochen wird, und 3, 5 verhält sich zu 6, 5 ebenso wie 1, 16 und 4, 12 zu 6, 3—4.

Auch die Lehre von dem Speiseopfer enthält, obgleich manches wiederholend, was bereits in c. 2 vorgekommen, dennoch einige neue Bestimmungen, die zum Theil uns über das Wesen der Mincha Aufschluss geben. Während oben in c. 2 fünf Arten Speiseopfer aufgezählt werden, wird hier dasjenige wiederholt, was bei allen in gleicher Weise verrichtet wird und das oben nur vereinzelt bei der einen oder der andern Mincha vorgeschrieben ist. Aus unserer Stelle lernen wir, dass bei jeder Mincha folgende Opferhandlungen vorzunehmen sind: 1) der Priester bringe sie dar vor den Ewigen (das ist die Westseite) an die Vorderseite (die Südseite) des Altars (6, 7). Es ist damit die Darbringung an die südwestliche Ecke des Altars vorgeschrieben (vgl. Sifra zur Stelle), was bereits oben c. 2, v. 8, aber nur bei der vierten Mincha und nicht so bestimmt, wie in 6, 7 angeordnet ist. 2) Der Priester nimmt dann eine Handvoll vom Mehl und Oel und den ganzen Weihrauch und räuchert dies auf dem Altar, eine Handlung, die bereits 2, 2 und 9 vorgeschrieben und die, wie auch 2, 9 mit deutlichen Worten sagt, unsere Stelle (v. 8) mit Recht als Geschäft des Priesters bezeichnet. Merx, der (l. c. S. 52) aus 2, 2 entnehmen will, dass die Askara vom Darbringer erhoben wird, hat nicht nur 2, 9, sondern auch den Umstand übersehen, dass die Mincha bereits

vor Erhebung der Askara vom Priester vor den Ewigen zum Altar dargebracht worden, wo dem Nichtpriester der Zutritt nicht gestattet ist. 3) Den Rest sollen die Priester verzehren, und zwar ungesäuert, weil dies ein Antheil ist von den Feuerungen, und so wie Gesäuertes nicht auf den Altar als Feueropfer kommen darf (2, 11), ebenso darf auch der Rest nicht gesäuert gegessen werden. Wie bereits oben S. 49 dargethan wurde, unterscheidet sich der Antheil des Priesters am Mincha von dem Antheile am Sündopfer dadurch, dass ersterer ein Feueropfer des Ewigen ist, dass er den Priestern als Theil zugewiesen, das aber in den Fällen, wo es der Natur der Sache nach von den Priestern nicht verzehrt werden darf, auf dem Altar angezündet wird (vgl. 6, 14; 16), der Antheil am Sünd- und Schuldopfer dagegen zwar קדש קדשים (6, 22; 7, 6; 10, 17), aber nicht wie das Speiseopfer Allerheiligstes von den Feuerungen des Ewigen קדש קדשים מאשי ה' 2, 3; 10, vgl. 6, 10 f. und besonders 10, 13) genannt wird, da er ursprünglich den Priestern gehört, die durch den Genuss desselben die Sünde der Gemeinde tragen (10, 17), wesshalb auch in den Fällen, wo die Priester denselben nicht verzehren können, ein Verbrennen ausserhalb des Lagers stattfindet (6, 23; 16, 37 u. a. St.). Es mag wohl sein, dass das Mehlopfer eigentlich ein Ganzopfer des Armen ist, wie ja nach 5, 11 ff. der Arme statt eines Thier-Sündopfers ein Mehl-Sündopfer bringt. Nur hat Gott von diesem seinem Feueropfer den grössten Theil den Priestern geschenkt (חלקם נתתי אתה מאשי), 6, 10, vgl. 10, 13); daher darf auch dieser Theil nicht gesäuert gebacken werden. Diese Voschrift ist aus c. 2 nicht zu entnehmen, da dort nicht verboten wird, den Rest gesäuert zu backen, sondern nur das Gesäuerte auf den Altar zu bringen.

Eine besonders merkwürdige neue Vorschrift gibt 6, 11: Alles, was sie (die heiligen Gaben) anrührt, sei heilig. Fälschlich glauben viele Ausleger, כל heisse hier: „Jeder“ und beziehe sich auf Personen, — eine Auslegung, die zu den sonderbarsten Consequenzen führt (vgl. Dillmann und Keil); das Wort bezieht sich vielmehr auf Sachen. Alles, was mit dem Hochheiligen in Berührung kommt, wäre demnach auch heilig. Dem scheint jedoch Haggai 1, 12 zu widersprechen, wo die Priester entscheiden: Wenn Jemand heiliges Fleisch in dem Zipfel seines Gewandes trägt und damit irgend eine Speise berührt, so wird letztere nicht heilig (vgl. die alten Comment. daselbst). Dieser Widerspruch löst sich durch die Erklärung des Sifra zu unserer Stelle, wonach hier nicht vom ein-

fachen Berühren die Rede ist, sondern von dem Falle, dass das Heilige in eine andere Speise oder ein Gefäss eingedrungen ist. In diesem Falle sind letztere ebenfalls heilig, d. h. denselben erschwerenden Vorschriften unterworfen, wie das Heilige. Für diese Auffassung spricht der Zusammenhang, in welchem die gleiche Vorschrift beim Sündopfer (6, 20 a) mit den beiden unmittelbar darauf folgenden Vorschriften (v. 20 b, 21) steht. V. 20 a lehrt, dass Alles, was das Fleisch des Sündopfers anrührt, heilig sei. V. 20 b sagt darauf: Wenn von dem Blut des Sündopfers auf ein Kleid spritzt, so soll die bespritzte Stelle an einem heiligen Orte gewaschen werden. Das Kleid wird nicht heilig, da das eingedrungene Blut ausgewaschen werden kann. V. 21 macht dann bei den Gefässen, in welchen das Fleisch gekocht wird und in welche es eindringt, einen Unterschied zwischen irdenen und kupfernen Gefässen. Erstere müssen zerbrochen werden, weil, wie die jüdischen Ausleger erklären, das in ein irdenes Gefäss Eingedrungene nicht herauszubringen ist. Da nun das Hochheilige schon am nächstfolgenden Tage nicht gegessen werden darf, sondern verbrannt werden muss, so muss auch das davon durchdrungene Gefäss zerbrochen werden. Anders ist es beim ehernen Gefässe; dieses kann man durch Auskochen und Abspülen vollständig reinigen, es wird daher durch das darin gekochte heilige Fleisch nicht unbrauchbar. Es ist hieraus zugleich klar, dass die Mischna (Sebachim 95 b) mit vollem Rechte die Vorschrift über die Reinigung der Gefässe (v. 21) als für alle Opfer (nach R. Simon wenigstens für hochheilige Opfer) giltig erklärt. Sie wird nur deshalb beim Sündopfer vorgetragen, weil es das erste Opfer in unserem Abschnitte ist, dessen Fleisch gekocht und gegessen wird. Irrthümlich meint daher Merx (l. c. S. 169), die Vorschriften haben den Zweck, das Sündopfer als etwas besonders Hervorragendes darzustellen. Mag man aber die Vorschrift in v. 11 כל—יקדש auch anders erklären, immerhin ist sie neu und beweist, dass unser Abschnitt nicht bloss c. 2 reproducirt. Dass noch ausserdem das Gesetz über die Hohepriester-Mincha, sowie die Vorschrift, dass jede Mincha eines Priesters ganz auf dem Altare anzuzünden sei, integrirende Bestandtheile unseres Abschnittes bilden, ist bereits oben S. 39 f. gezeigt worden.

Viele neue und originelle Vorschriften gibt die Lehre vom Sündopfer (6, 17—23). Ausser den eben besprochenen Vorschriften von der Heiligkeit des damit in Berührung Gekommenen, dem Waschen des mit dessen Blute bespritzten Kleides und dem Ver-

fahren mit den Gefässen, worin es gekocht wurde, werden noch viele Bestimmungen über das Verzehren des Sündopfers getroffen. Vor Allem hat der Sühnpriester, der מחטא, der die Sühne vollzieht, die Pflicht, davon zu essen, wie 10, 17 näher erklärt, damit er dadurch die Sünde trage*) und vollständige Sühne bewirke. Sodann aber darf jeder männliche Aaronide davon essen. Dies folgt keineswegs aus der Analogie des Schelamimopfers, da letzteres auch von den Frauen und Knechten der Priester und auch ausserhalb des Heiligthums gegessen werden darf (10, 14; Num. 18, 11; vgl. Lev. 22, 11), während das Sündopfer nur von den Männern am heiligen Orte verzehrt werden soll, abgesehen davon, dass bei Schelamim blos Brust und Schenkel, das Sündopfer aber ganz dem Priester gehört. Dazu kommt noch die allgemeine Vorschrift, dass jedes Sündopfer, von dessen Blute in das Stiftszelt gebracht wird, im Heiligthum zu sühnen, nicht gegessen, sondern verbrannt werden soll (v. 23). Irrthümlich meint Merx (l. c. S. 65), es seien unter dieser Bestimmung einzig und allein die beiden Opfer begriffen, welche nach c. 4, v. 3—21 der Hohepriester für sich selbst, als Spitze der Theokratie, oder für das ganze Volk, dem er ebenfalls angehörte, darbringt, wonach hier blos die Bestimmungen von 4, 12; 21 in verhüllter Form wiedergegeben werden, die noch ausserdem selbstverständlich sein sollen, da der Priester von seinem eigenen Opfer doch nicht essen konnte. Dagegen wenden wir folgendes ein: 1) Die Opfer in 4, 3—21 sind nicht die einzigen, deren Blut in das Bundeszelt gebracht wird; bei zwei Opfern des Versöhnungstages wird in c. 16, v. 27 dieselbe Vorschrift gegeben. Dasselbe gilt nach der Lehre der jüdischen Tradition von dem in Num. 15, 24 vorgeschriebenen Sündopferbock, mit dem ganz so wie mit dem Sündopfer in Lev. 4, 13 ff. verfahren wurde. 2) Dass diese Sündopfer verbrannt werden, ist keineswegs selbstverständlich, denn zugegeben, sie dürften selbstverständlich nicht vom Priester gegessen werden, so ist es ja noch immer zweifelhaft, ob sie wie das Speiseopfer eines Priesters ganz auf dem Altare angezündet, oder ob sie anderswo verbrannt werden sollten (vgl. oben S. 39). 3) Es ist ausserdem unrichtig die Behauptung, dass der Priester von seinem eigenen Sündopfer und von dem Opfer der ganzen Gemeinde nicht essen darf. Nur beim Speiseopfer gilt der Kanon, dass das eines Priesters nicht gegessen werde, bei Sündopfern dagegen sind sowohl das

---

*) Deswegen ist wohl hier der Ausdruck מחטא gebraucht, vgl. übrigens 9, 15.

eines gemeinen Priesters als auch die Sündopfer der Gemeinde, die an Neumonden und Festtagen dargebracht werden, nirgends zu essen verboten; ja nach c. 10, v. 16—18 zürnte Moses über Eleasar und Ithamar, dass sie den Sündopferbock, von dessen Blute nicht in das Heiligthum gebracht worden, nicht verzehrt hatten, obwohl dieser doch jedenfalls ein Opfer des ganzen Volkes war. 4) Aus letzter Stelle (10, 18) ist zugleich zu ersehen, dass jedes Opfer ohne Unterschied, dessen Blut, selbst gegen die vorschriftmässige Opferordnung, in das Innere des Heiligthums gebracht wurde, zu essen verboten war und verbrannt werden musste, wonach Lev. 6, 23 von allen Opfern gilt (vgl. Sifra zur Stelle). Jedenfalls aber ist die Vorschrift 6, 23 alt, indem nicht nur 10, 18 ausdrücklich darauf Bezug nimmt, sondern auch 16, 27 durch seine Fassung zeigt, dass der dort gegebenen Vorschrift der allgemeine Kanon von 6, 23 zu Grunde liegt.

In der Lehre vom Schuldopfer (7, 1 ff.) musste unser Abschnitt auch die Art der Darbringung genau beschreiben, weil dies gerade beim Schuldopfer in der ersten Abtheilung c. 5 unterlassen wurde. Ueber den Grund dieser Erscheinung wird im folgenden Theile dieser Abhandlung gesprochen werden, wo das Verhältniss zwischen der ersten und zweiten Abtheilung Gegenstand der Untersuchung sein wird. Hier sei nur bemerkt, dass unser Abschnitt auch an dieser Stelle als selbstständig und unabhängig erscheint. Die einzelnen Riten beim Schuldopfer sind nicht, wie zu vermuthen wäre und wie Merx (l. c. S. 67) wirklich behauptet, dem Sündopfer entsprechend, vielmehr ist gerade in Bezug auf die wichtigste Opferhandlung, die Blutsprengung, das Schuldopfer vom Sündopfer unterschieden und dem Ganz- und Friedensopfer gleich. Während bei allen Sündopfern (mit Ausnahme des Vogel-Sündopfers) das Blut an die Hörner des Altars gesprengt wird (Exod. 29, 12; Lev. 4, 7; 18; 25; 30; 34; 8, 15; 16, 18), muss beim Ascham, ganz wie bei Olah und Schelamim, das Blut an den Altar ringsum (vgl. über die Erklärung dieses Ausdruckes weiter zu 1, 5) gesprengt werden. Dass hier die Semichah bei Ascham nicht geboten wird, darf nicht auffallen, da diese Handlung vom Darbringer zu geschehen hat, hier aber nur ein Opfergesetz für die Priester gegeben wird (6,2; 17). In der ersten Abtheilung aber wird bei Ascham die Semichah als selbstverständlich aus der Analogie mit den andern Opfern zu schliessen vorausgesetzt und um so weniger vorgeschrieben, als über die Darbringung des Opfers nur in Kürze die Rede ist, wie

ja auch bei andern Opfern, deren Darbringung nur kurz beschrieben wird, die Semichah als selbstverständlich ausgelassen ist (so bei den Opfern 1, 10 ff. und 5,6). Wie am Schlusse der Vorschriften über die hochheiligen Opfer passend über den Antheil der Priester an diesen Opfern gesprochen wird, ist oben S. 51 f. gezeigt worden.

Indem dieses Priesterantheil-Gesetz mit dem Antheile der Priester an den Mehlopfern schliesst, wird demselben unmittelbar die Vorschrift über die Brote zum Dankopfer und dem Priesterantheil davon angereiht. Dies mag auch der Grund sein, dass in der Lehre vom Friedensopfer (7, 11 ff.) bloss von dieser Brotzugabe, nicht aber von den in Num. 15 gebotenen Speiseopfer-Zugaben die Rede ist. Letztere Speiseopfer, die den Namen מנחת נסכים (Speiseopfer der Trankopfer) führten, wurden nach der richtigen Lehre der Pharisäer (gegen die Sadducäer) ganz auf dem Altare angezündet (vgl. Megillat Taanit c. 8, Mischna Menachoth 74b, Tosefta Korbanot 5,2). Uebrigens hat das Trankopfer-Gesetz in Num. 15. die Einleitungsworte: „Wenn ihr kommet in das Land eurer Wohnsitze, das ich euch gebe“, und es haben einige unserer Weisen behauptet, dass die Trankopfer-Vorschriften in der Wüste keine Geltung hatten (vgl. Sifra zu Num. 15, 2 und Kidduschin 37b; s. auch Tosafot das. s. v. לא קירבו, wo die gegen diese Ansicht zu erhebende Schwierigkeit aus Exod. 29, 40 f. beseitigt wird). Hiernach erklärt es sich leicht, warum die betreffenden Gesetze erst später vorgeschrieben werden. Auf die Vorschrift über die Brote des Dankopfers, welche, wie oben S. 44 gezeigt worden, als eine Opfergabe betrachtet werden müssen,*) folgt das Speisegesetz für die beiden Arten von Friedensopfern, und zwar zuerst über die Zeit, wann sie gegessen werden dürfen, wobei zwischen Dank- und anderen Friedensopfern ein Unterschied gemacht wird, sodann wird bestimmt, in welchem Zustande das Opfer zum Essen erlaubt und in welchem es verboten ist.**) Diese Speisegesetze aber gelten nicht nur für die Friedensopfer, sondern auch für alle andern Opferarten; nur war es nicht nöthig, solche Bestimmungen bei den hochheiligen Opfern zu treffen. Dass ein

---

*) Trotzdem gesäuertes Brot dabei war, kann ihnen doch nicht der Opfer-Charakter abgesprochen werden, da ja C. 2, V. 12 ausdrücklich gestattet wird, ein Opfer von Gesäuertem zu bringen; nur darf es nicht auf den Altar kommen; vgl. auch Lev. 23, 17.

**) Keineswegs aber beabsichtigt unser Abschnitt alle Unterschiede zwischen Dankopfern und Gelübden anzugeben, etwa solche wie Lev. 22, 28, sondern nur ein Speisegesetz für die verschiedenen Opfer ist hier am Platze.

Unreiner Hochheiliges nicht essen darf, ist selbstverständlich, da er nicht einmal den heiligen Ort betreten durfte, an welchem allein Hochheiliges gegessen wurde (Lev. 12, 4; Num. 19, 13). Mit Ausrottungsstrafe wird dies ausserdem ausdrücklich Lev. 22, 3 ff. verboten. Dass aber auch bei Hochheiligem eine bestimmte Zeit für das Essen vorgeschrieben war, lässt sich aus dem minder heiligen Dankopfer schliessen. Es behaupten daher mit Recht unsere Weisen (Mischna Sebachim 5, 3 ff. u. a. St.) sowie Josephus (ant. 3, 9, 3 u. 9), dass alles Hochheilige nur einen Tag und eine Nacht gegessen werden durfte. Dafür spricht die oben 6, 21 gegebene Vorschrift, dass die Gefässe, in welchen das Sündopfer gekocht, zerbrochen resp. gereinigt werden müssen, wovon, wie oben S. 59 erklärt, nur im Verbotensein der Speise am andern Tage der Grund liegen kann. Ferner beweist dies unwiderleglich c. 10, v. 19. Dort entschuldigt Aaron das Verbrennen des Sündopfers damit, dass er heute (היום) an dem Tage, an welchem ihm beide Söhne gestorben sind, kein Sündopfer essen konnte. Dies setzt voraus, dass es am folgenden Tage überhaupt verboten wäre, da sonst das Opfer am andern Tage hätte verzehrt werden können und das Verbrennen noch nicht gerechtfertigt wäre. Dass aber nicht nur die Fleischopfer, sondern auch die Brotopfer am zweiten Tage nicht gegessen werden durften, beweist 8, 32, wo ausdrücklich geboten wird, was übrig bleibt vom Fleisch und vom Brote im Feuer zu verbrennen. Aus diesem Grunde nun, weil unser Speisegesetz auch für die von den Priestern zu verzehrenden hochheiligen Opfer und selbstverständlich für die Priesterantheile vom Brot und Fleisch der Friedensopfer Geltung hat, ist dasselbe wie die früheren Speisegesetze an die Priester gerichtet, die ausserdem nach 10, 10 die Aufgabe haben, zwischen Heiligem und Gemeinem, sowie zwischen Reinem und Unreinem zu unterscheiden.

Dagegen wendet sich das folgende Fett- und Blutverbot (v. 22 f.) an alle Israeliten, da von allen Thieren das Fett und Blut verboten wird, von denen ein Opfer gebracht werden kann, nicht (wie Keil u. A. meinen) bloss von den geopferten Thieren. אשר יקריב ממנה heisst nicht: „wovon man opfert", sondern „wovon man opfern kann". vgl. Lev. 27, 9 und 11 u. w. zur St.). Dieses Verbot wird dem Speisegesetze des Friedensopfers angeschlossen, denn es ist auch ein Speisegegetz, das von allen reinen zum Opfer brauchbaren Thieren etwas verbietet und mit der Opferthora im engen Zusammenhange steht. Hierbei ist zu bemerken, dass die Worte:

„und Fett von Gefallenem und Fett von Zerrissenem kann zu jedem Werke verwendet werden, aber essen dürfet ihr es nicht“ klar und deutlich darauf hinweisen, dass diese Verschriften den Israeliten in der Wüste gegeben wurden. Es wäre sonst auffallend, warum nur Fett von Gefallenem und von Zerrissenem und nicht auch von gewöhnlichen geschlachteten Thieren zur Arbeit verwendet werden kann. Ist aber diese Vorschrift in der Wüste gegeben worden, so erklärt sich dies einfach aus Lev. 17, 3—6, wonach es damals verboten war, Rind, Schaf oder Ziege im Lager oder ausserhalb des Lagers zu schlachten, man musste vielmehr dieselben als Friedensopfer Gott weihen und das Fett auf den Altar bringen. Es konnte daher nur Fett von gefallenen und zerrissenen Thieren zu jeder Arbeit gebraucht werden (vgl. Wessely's Comment. zu Lev, 7, 24). Beim Eintritt in das heilige Land wurde das Verbot von Lev. 17, 3 aufgehoben (vgl. Deut. 12, 20 ff.).

In gleicher Weise lassen Form und Inhalt des folgenden Gesetzes über die Webung und den Priesterantheil beim Friedensopfer schliessen, dass die Gesetzgebung in der Wüste ihren Ursprung hat. Das Gesetz, das aus dem oben S. 52 angegebenen Grunde an die Kinder Israel sich richtet, steht im engen Zusammenhange mit den Vorschriften über das Einweihungsopfer in Exod. c. 29, wo einzig und allein die Erklärung der im Opferritual gebrauchten termini חזה התנופה und שוק התרומה zu suchen ist (vgl. ausser unserer Stelle noch Lev. 10, 14; 15; Num. 6, 20; 18, 18). Beim Einweihungswidder wird Exod. 29, 22—25 angeordnet, den Schenkel mit den Fettstücken auf dem Altar aufdampfen zu lassen. Nach ibid. v. 24 soll zwar mit diesen Opfergaben eine Webung (תנופה) vorgenommen werden, dennoch aber wird der Schenkel (ibid. v. 27) שוק התרומה genannt und bei ihm der Ausdruck הורם gebraucht. Die Spenden, welche Gott dargebracht werden, führen auch sonst den Namen תרומה, und es wird bei denselben auch zumeist das Verb הרים angewendet (vgl. Lev. 2, 9; 14, 8; 10; 19; 6, 8). Der Schenkel, welcher beim Einweihungswidder als Terumah Gott gespendet wurde, soll später dem Priester gegeben werden, und deshalb wird derselbe immer שוק התרומה genannt. Die Brust dagegen wurde beim Einweihungsopfer (nach Exod. 29, 26) Moses, als dem damaligen fungirenden Priester, zum Antheil gegeben. Sie wurde nicht als Terumah gespendet; nur eine Webung (Tenupha) wurde mit ihr vorgenommen. Daher heisst sie überall nur חזה התנופה. Dass der Schenkel ebenso wie die Brust gewoben wurde, lehrt Lev. 9,21 und 10,15 ausdrücklich.

Er wird aber nicht Tenupha, sondern als der vorzüglichste, ursprünglich Gott zugehörige Theil des Opfers Terumah genannt*) (vgl. bes. Lev. 7, 32). Vergleicht man ferner Exod. 29, 27—28 mit Lev. 7, 34, so drängt sich uns die Ueberzeugung auf, dass erstere Stelle bereits die letztere Verordnung im Auge hat und darauf vorbereitet und dass die beiden Vorschriften, die so viele Ausdrücke und Wendungen gemeinsam haben, in ein und derselben Zeit gegeben worden sind. Der Abschnitt Exod. 29 aber, der die Einweihung der Stiftshütte und die ersten Opfer anordnet, bildet die Grundlage der ganzen Opfergesetzgebung, will in jedem Satze als in der Wüste entstanden gelten und muss jedenfalls von jedem Unbefangenen als die älteste ausführliche Opferordnung betrachtet werden (vgl. weiter unten S. 68 ff.). Sonach kann auch unser Abschnitt, Lev. 7, nicht erst in der nachsalomonischen Zeit entstanden sein. Dass der Text der vv. 31—33 nicht geändert werden darf, ist oben S. 45 ff. klar dargelegt, wo zugleich die Unterschrift v. 35—36 erklärt wird.

Wenn aber Merx (l. c. S. 48, 53 f. 63, 66, 167, 170) auf einige Spracherscheinungen in c. 6 und 7 hinweist, die eine spätere Abfassung derselben verrathen sollen, so können wir zunächst darauf erwiedern, dass die angeblich incorrecte Sprache durch die Annahme einer Entstehung in der nachsalomonischen Zeit keine Erklärung findet, man müsste sich denn zu der Behauptung der Neuern versteigen, die betreffenden Abschnitte seien erst in der Zeit des Verfalls der Sprache, während des Exils oder unmittelbar vor demselben, verfasst worden. Indessen bei genauer Betrachtung reduciren sich diese Spracherscheinungen auf einige unbedeutende Verschiedenheiten des Stils von dem der ersten Abtheilung der Opfergesetze (c. 1—5). Solche Varianten aber wird man immer zwischen zwei Abschnitten ähnlichen Inhalts auffinden können; so z. B. wenn man Lev. 23 mit Num. 28—29 oder Lev. 18 mit Lev. 20 vergleicht. Es seien hier nur einige erwähnt: In Num. 28, 17 und 29, 12 heisst das Pesach- und Hüttenfest kurzweg חג, in Lev. 23, 6 und 34 aber חג המצות und חג הסכות; das Blasefest heisst hier (v. 24) זכרון תרועה, dort aber (29, 1) יום תרועה; der Name תבל wird in Lev. 18, 23 einem andern Verbrechen beigelegt, als in 20, 12, ebenso verhält

*) Auch sonst finden wir, dass der Schenkel, als das vorzüglichste Stück, dem Ehrengaste als Antheil gegeben wurde, 1. Sam. 9, 24, wobei auch der Ausdruck הרים gebraucht wird.

es sich mit dem Ausdruck נדה 18, 19; 20, 21 (vgl. 20, 18 und 18, 19); man beachte ferner die Verschiedenheit von 18, 17 und 20, 14 u. A. Derartige Varianten berechtigen noch nicht zu der Annahme einer verschiedenen Entstehungszeit, ja bekunden nicht einmal verschiedene Verfasser. Betrachten wir nun einige gerügte Incorrectheiten und Stilverschiedenheiten unseres Abschnittes. 6, 7 gehört zu dem inf. abs. הקריב ein Subject im Plural; — dasselbe findet aber auch Ps. 17, 5 statt. 6, 8 fehlt zu הרים jedes Object; — dieses ist aber ממנו, indem das מ einen Theil aus dem Ganzen hervorhebt (vgl. Ewald Lehrb. § 294 c). In demselben Verse hat קֹמֶץ die Bedeutung „Hand“ = כף, was es gar nicht sein soll; — will man diese Bedeutung dem Substantive absprechen (wozu man allerdings nicht berechtigt ist), so nehme man בקמצו als Infinitiv, wie בקצרך (Lev. 23, 22), wonach auch das folgende מסלת (= einen Theil vom Mehle) besser passt. Daselbst heisst es המזבח statt המזבחה; — vgl. dagegen Hosea 2, 16, und ist vielleicht וסעו המדברה in Deut. 1, 40 älter als das וסעו המדבר in Num. 14, 25? Auf den Ausdruck חצר אהל מועד (6, 9; 19), für welchen Begriff angeblich in den andern Opfergesetzen פתח אהל מועד steht, wird besonders grosses Gewicht gelegt, — mit Unrecht! חצר אהל מועד ist keineswegs identisch mit פתח אהל מועד. Letzteres bezeichnet immer den Ort, wo eine zum Dienste des Altars gehörige Handlung verrichtet wird. Der Opferaltar stand vor dem Eingange des Bundeszeltes (Exod. 40, 6; 29; Lev. 4, 7; 18), sowie der goldne Altar vor der Bundeslade seinen Platz hatte (Exod. 40, 5). Der Ausdruck „am Eingange des Bundeszeltes“ bedeutet daher soviel wie „vor dem Bundeszelte“.*) Das Verzehren der Opfer geschah aber erst nach vollendetem Altardienste und gehörte gar nicht zu diesem. Beweis dafür ist, dass selbst die zum Altardienste untauglichen Priester sowohl von den heiligen als von den allerheiligsten Opfergaben geniessen durften (Lev. 21, 22). Es konnte deshalb nicht geboten werden, die hochheiligen Opfer am Eingange des Bundeszeltes zu verzehren; es sollte dieses nur an einem heiligen Orte geschehen, und das ist der ganze Vorhof (חצר) des Bundeszeltes (nach Sifra zu 6, 9 auch die Hallen, welche ausserhalb der Vorhofsmauer gebaut sind und nur einen Eingang vom Vorhofe aus haben). Nur einmal, bei dem Einweihungswidder nämlich, wird befohlen (Exod. 29, 22; Lev. 8, 31), das Opfer am Eingange des Bundeszeltes zu verzehren. Dort ist aber nicht der Grund, dass das Essen zum

*) Daher kann auch statt dessen לפני אהל מועד gesetzt werden, vgl. Lev. 8, 2; 8; 18 und Sifra das.

Altardienste gehört (diese Annahme ist schon deshalb unstatthaft, weil der Einweihungswidder ein Friedensopfer war, welches doch sonst ausserhalb des Heiligthums an einem reinen Orte gegessen wurde, Lev. 10, 14); vielmehr geschah dies nur, weil Aaron und seine Söhne in den sieben Einweihungstagen, als der Vorbereitungszeit zum Altardienste, Tag und Nacht „am Eingange des Bundeszeltes“ bleiben mussten (Lev. 8, 33; 35). Andere scheinbar auffällige Ausdrücke, wie תוקד בו in 6, 2 und 5 und המחטא in 6, 19, sind oben S. 54 ff. und 60 erklärt.*) Es würde zu weit führen, alle die unbedeutenden Ausstellungen einzeln zu widerlegen, da wohl allgemein zugestanden werden dürfte, dass dieselben an und für sich gar nichts beweisen.

Dagegen sind viele positive Beweise vorhanden, dass der Abschnitt Lev. 6—7, dessen Einheit bereits hinreichend festgestellt ist, ebenso alt ist, wie die andern Opfer- und Reinheitsgesetze des Pentateuchs. Dass der Ausdruck כהן המשיח (6, 15) nur in der mosaischen Zeit gebräuchlich war, ist oben S. 35 f. gezeigt worden. S. 37 und 38 sind fernere Beweise für das hohe Alter des Gesetzes über die Hohepriester-Mincha zu finden. Ebenso haben wir oben S. 55 gesehen, wie die Vorschrift vom ewigen Feuer an andern Stellen des Pentateuchs vorausgesetzt wird. S. 61 ist dargethan, wie die allgemeine Regel in 6, 23 an anderen Stellen bei den ältesten Gesetzen citirt wird. Dass gewisse Theile unseres Abschnittes ihren Standpunkt in der Wüste haben, ist S. 64 klar erörtert. Es muss aber noch besonders betont werden, dass c. 10, vv. 12—18 mehrere Stellen aus unserem Abschnitte fast wörtlich citirt. Ebenso wird in Lev. 14, 13 auf die Vorschrift 7, 1 und 7 deutlich Bezug genommen. Wie bereits in der ersten Abtheilung der Opfergesetze c. 1—5 auf Stellen in den c. 6—7 Bezug genommen ist, ist zum Theil bereits oben S. 56 f. gezeigt worden und wird noch weiter unten S. 73 Gegenstand der Besprechung sein. Für jetzt genügen die bisherigen Erörterungen, uns zu überzeugen, dass die c. 6—7 keineswegs zum grössten Theile bloss ältere Vorschriften reproduciren und keiner spätern Zeit angehören als die übrigen verwandten Thora-Gesetze.

---

*) Dass unter den Opferstücken 7, 3 f. חלב על הקרב fehlt, hat in Exod. 29, 13; 22 eine Analogie, und wird davon noch weiter unten S. 71 gesprochen werden.

Das Verhältniss der ersten Abtheilung der Opfergesetze, Lev. c. 1—5, zur zweiten Abtheilung c. 6—7.

Nach den bisherigen Untersuchungen erübrigt uns nur noch, zu erfahren, in welchem Verhältnisse die Gesetze in Lev. 1—5 zu cap. 6—7 stehen. Zu diesem Zwecke müssen wir vor Allem die Unterschrift cap. 7 v. 37—38 genauer prüfen. Sie lautet: „Dies ist die Lehre vom Ganzopfer, vom Speiseopfer und vom Sündopfer und vom Schuldopfer und vom Milluïm (Einweihungsopfer) und vom Friedensopfer, welche der Ewige dem Moses auf dem Berge Sinai geboten, am Tage, da er den Kindern Israel geboten, ihre Opfer dem Ewigen darzubringen in der Wüste des Sinai.“ Das Milluïm in dieser Unterschrift kann unmöglich sich auf das Opfer Aarons cap. 6, v. 12 ff. beziehen; denn erstens führt diese Mincha nirgends den Namen Milluïm, sodann hätte in diesem Falle ולמלואים unmittelbar hinter למנחה stehen sollen, da ja das Gesetz über das Opfer Aarons ebenfalls unmittelbar dem Mincha-Gesetze folgt und diesem verwandt ist. Der Ausdruck ולמלואים sowie dessen Stellung neben dem Friedensopfer weist entschieden auf das Gesetz über den Einweihungswidder in Exod. 29, 19—34 hin, der das. sowie in Lev. 8, 22—32 stets den Namen איל המלואים oder מלואים führt und in vielfacher Beziehung dem Friedensopfer ähnlich ist. Gerade von dem Einweihungswidder wurden Brust und Schenkel geheiligt als Theile, die fortan von jedem Friedensopfer an die Priester zu entrichten sind (s. oben S. 50). Ist aber das Milluïm unzweifelhaft das in Exod. 29 beschriebene Einweihungsopfer, so bezieht sich die Unterschrift nicht bloss, wie Merx (l. c. S. 42) meint, auf Lev. 6—7, sondern auch auf Exod. 29, und es ergibt sich somit, dass Lev. 6—7 mit Exod. 29 zusammenhängt und zu gleicher Zeit von Gott dem Moses offenbart wurde, was weiter unten noch anderweitig begründet werden wird.

Zuvor aber muss über die Bedeutung der Ortsbestimmung בהר סיני in der Unterschrift entschieden werden. Knobel (Pent.-Comment. Einl. zu Exod. 19—24) meint, die sogen. Grundschrift des Pentateuchs stelle die Stiftshütte als die einzige Offenbarungsstätte des ganzen göttlichen Gesetzes dar (Lev. 1, 1; Num. 1, 1); an sie sei auch bei „בהר סיני am Berge Sinai“, Lev. 7, 38; 25, 1; 27, 34; Num. 3, 1 zu denken, wie Lev. 7, 38 vgl. mit 1, 1 lehre. Gegen diese Auffassung spricht aber deutlich Exod. 25, 9 vgl. mit

v. 40. Wenn Knobel (zu Exod. 25, 9) das Particip מראה als Perfect, wie הייתי מראה, erklären will, wonach also auf dem Berge Sinai Gott nicht mit Moses gesprochen, sondern nur ihm die Modelle zur Stiftshütte und zu deren Geräthen gezeigt hätte, so ist das Gezwungene dieser Erklärung leicht einzusehen. Wie ist es überhaupt denkbar, dass Moses zwar auf den Berg Sinai gestiegen, dort jedoch von Gott bloss die Modelle des Heiligthums und dessen Geräthe zur Ansicht erhalten hätte, ohne auch nur durch ein Wort über die Erscheinungen belehrt zu werden, und dass er erst, nachdem er vom Berge hinabgestiegen war, über das auf dem Berge Geschaute unterrichtet wurde, als wäre es darauf abgesehen, Knobels Hypothese zu bestätigen, dass nach dem Verf. der Grundschrift Gott auf dem Berge Sinai mit Moses nicht gesprochen habe?! Was Knobel zur Begründung seiner Auslegung anführt, dass nämlich Exod. 25, 40 die Worte „wie dir auf dem Berge gezeigt wird" beweisen, dass Moses während dieser Rede bereits den Berg wieder verlassen hatte, ist nichtssagend. Gott sagt hier nur zu Moses: wenn du die Geräthe (unten im Lager) machen wirst, so mache sie nach dem Modelle, das dir auf dem Berge gezeigt worden. Es wird also vom Standpunkte der spätern Zeit gesprochen, in der die Geräthe unten im Lager verfertigt werden. (In ähnlicher Weise steht z. B. auch בהר in Exod. 19, 12—13, wiewohl die dortige Rede auf dem Berge gesprochen wird.) Dadurch erklärt sich auch das Perfectum (הראית, הראה) in Exod. 26, 30 und 27, 8, da hier auch die Rede in der Zeit der Aufrichtung des Heiligthums resp. Verfertigung des Altars ihren Standpunkt nimmt.

Ausserdem fragen wir, was ist durch die Annahme, die Vorschriften in Exod. cap. 25 ff. seien nicht auf dem Berge Sinai gegeben worden, gewonnen? Jedenfalls sind sie doch nicht in der Stiftshütte offenbart worden, da diese noch nicht vorhanden war. Wenn aber einmal die betreffenden Vorschriften jedenfalls ausserhalb der Stiftshütte gegeben und der Berg Sinai jedenfalls als heiliger Ort erkoren wurde, um auf demselben die Modelle zum Heiligthum erscheinen zu lassen, warum sollen wir nicht annehmen, dass auch jene Vorschriften auf dieser heiligen Stätte ertheilt wurden? Ist aber der Befehl zur Anfertigung der Stiftshütte und deren Geräthe auf dem Berge Sinai gegeben worden, so fand auch die Offenbarung der damit im Zusammenhange vorgetragenen Gesetze, besonders Exod. cap. 29, auf diesem Berge statt. Ohnehin ist

nicht möglich anzunehmen, die sogen. Grundschrift bezeichne mit בהר סיני nur die Stiftshütte, da für diese immer die Ausdrücke אהל מועד und מדבר סיני gebraucht werden. In Lev. 7, 38 steht offenbar, wie Merx (l. c. S. 42) richtig bemerkt, „die Wüste des Sinai“ im Gegensatze zum „Berge Sinai“, und in Numeri werden entweder מדבר סיני und אהל מועד zusammen oder ersterer Ausdruck allein gebraucht (vgl. Num. 1, 1; 3, 14; 9, 1). In Num. 3, 1 ist unter בהר סיני offenbar nicht die Stiftshütte verstanden, denn unmittelbar darauf (v. 4) wird diese מדבר סיני genannt. In Num. 28, 6 wird mit בהר סיני auf die Anordnungen in Exod. 29, 38 ff. Bezug genommen; diese können, wie bereits gezeigt, nicht in der Stiftshütte, sondern nur auf dem Berge Sinai offenbart worden sein. Es ist demnach unzweifelhaft, dass auch die sogen. Grundschrift mit בהר סיני immer den Berg Sinai als die Offenbarungstätte bezeichnet, ebensowohl in Lev. 7, 38 wie in 25, 9; 26, 46 und 27, 34.

Die Worte in Lev. 7, 37—38a sagen demnach klar und deutlich, dass Lev. cap. 6—7 zusammen mit Exod. 29 auf dem Berge Sinai dem Moses offenbart wurden. Diese unzweideutige Angabe der Schrift steht fest und lässt sich durch keine Auslegung wegdeuteln. Wir haben bereits oben S. 24 ff. nachgewiesen, wie Lev. cap. 6—7 nur im Zusammenhange mit Exod. cap. 29 ein vollständiges Opfergesetz für die Priester darstellt, welches 1) über die Art der Darbringung jedes Opfers und 2) über das Verhalten nach der Darbringung des Opfers Vorschriften ertheilt. Wir haben ebendaselbst gezeigt, wie im Hinblicke darauf, dass bei den Einweihungsopfern in Exod. 29 auch die Vorschriften über die Darbringung des Ganzopfers (v. 15—18) und des Sündopfers (v. 10—13) vorgetragen sind, die Thora vom Olah und Chattath in Lev. 6 abgekürzt werden konnte und nur diejenigen Vorschriften, die Exod. 29 nicht hat, nachgetragen wurden; wie ferner auch die Thora über Schelamim in Lev. 7 an die Vorschriften des verwandten Milluïm-Widders in Exod. 29, 19—34 sich anlehnt; wie endlich gerade bei der Thora von der Mincha und dem Ascham in Lev. 6—7 auch die Art der Darbingung vorgeschrieben werden musste, weil diese Opfer in Exod. 29 nicht vorkommen. Dieses eine aus Exod. 29 und Lev. 6—7 bestehende Priesteropfergesetz wurde an zwei Stellen aufgezeichnet. Exod. 29 enthält diejenigen Opfer, die nur für die Zeit der Einweihung der Stiftshütte vorgeschrieben waren, während diejenigen Opfer, die auch in der Folgezeit dargebracht werden sollten, in Lev. 6—7 hinter dem Volks-Opfergesetze (Lev. 1—5)

ihren Platz fanden. Daher ist auch das Gesetz über die Hohepriester-Mincha, das nicht bloss für die Einweihung der Stiftshütte, sondern auch für die Folgezeit vorgeschrieben war, nicht wie die andern Einweihungsopfer in Exod. 29, sondern auch in Lev. 6 aufgezeichnet.

Eine genauere Einsicht in die Gesetze Exod. 29 u. Lev. 6—7 überzeugt uns noch mehr von dem Zusammenhange dieser beiden Abschnitte. Gleich der Anfang von Lev. 6: היא העלה — כל הלילה knüpft an den Schluss von Exod. 29 an, wo (v. 38—41) vorgeschrieben ist, täglich morgens und abends Ganzopfer darzubringen, die selbstverständlich nach der Vorschrift in v. 15—18 zu behandeln sind. Auch die Lehre vom Sündopfer (Lev. 6, 17 ff,) schliesst sich enge an die verwandten Vorschriften in Exod. 29 an. Dort ist v. 10—13 die Art der Darbringung des zur Einweihung der Stiftshütte gehörigen Sündopfers gelehrt. Von diesem Sündopfer musste aber das Fleisch, die Haut u. s. w. ausserhalb des Lagers verbrannt werden, da der Natur der Sache nach die Priester nichts davon essen konnten und auch dem damals als Priester fungirenden Moses das Sündopfer nicht zu Theil werden sollte. Daher lehrt vor Allem Lev. 6, 19, dass bei andern Sündopfern der sühnende Priester das Fleisch verzehren solle. Aus diesem Grunde steht diese Lehre hier, obgleich sie nach dem oben S. 43 und 51 Gesagten eigentlich in das Priester-Antheilgesetz, Lev. 7, 7 ff., gehört. Auch bei der Aufzählung der Opferstücke finden wir eine auffallende Aehnlichkeit zwischen Lev. 7, 3 f. und Exod. 29, 13. An beiden Stellen wird das Eingeweide-Fett in Kürze bloss החלב המכסה את הקרב genannt, während im Volks-Opfergesetz, Lev. 1—5, stets genauer noch כל החלב אשר על הקרב hinzugefügt ist (was die LXX irrthümlicherweise auch in Lev. 7, 3 hinzufügen). Wie die Vorschriften über die Webung und den Priesterantheil am Friedensopfer (Lev. 7, 28 ff.), sowie die dabei gebrauchten Termini sich enge an das Gesetz in Exod. 29 anschliessen, ist bereits oben S. 64 f. gezeigt worden.

Die Worte der Unterschrift Lev. 7, 37—38, wonach die Capp. Lev. 6—7 zusammen mit Exod. 29 offenbart worden sind, werden demnach auch durch innere Gründe bestätigt. Dazu scheint jedoch die Zeitbestimmung in Lev. 7, 38b (ביום צותו וגו׳) nicht recht zu passen. Denn hiernach wäre die Lehre vom Ganzopfer u. s. w. (Lev. 6—7) an dem Tage geboten worden, an welchem Gott den Kindern Israel ihre Opfer darzubringen befahl. Dieser Befehl ist aber nach Lev. 1, 1 vom Stiftszelte aus ergangen, das erst nach Moses' Aufenthalte auf dem Berge Sinai verfertigt worden war.

Es könnte also Lev. 6—7 nicht auf dem Berge Sinai offenbart worden sein. Allein da ein solcher Widerspruch in ein und demselben Verse undenkbar ist, so darf die Zeitbestimmung ביום צותו וגו׳ nicht auf den unmittelbar vorhergehenden Satz אשר צוה וגו׳ bezogen werden. Ohnehin wäre die Zeitbestimmung, auf diesen Satz bezogen, ganz überflüssig. Die Zeit des Aufenthaltes Moses' auf dem Berge Sinai braucht, als aus den Erzählungen des Pentateuchs hinreichend bekannt, nicht näher bestimmt zu werden, und so oft auch berichtet wird, dass ein Gesetz auf dem Sinai gegeben wurde, wird keine weitere Zeitbestimmung hinzugefügt: (vgl. Lev. 25, 1; 26, 46; 27, 34). Es bezieht sich vielmehr diese Zeitbestimmung auf die Worte זאת התורה in v. 37. Man wird die Richtigkeit dieser Erklärung leicht einsehen, wenn man folgende Stellen vergleicht:

זאת תהיה תורת המצרע ביום טהרתו (Lev. 14, 2)
וזאת תורת הנזיר ביום מלאת (Num. 6, 13)
זאת התורה לכל נגע . . . . להורת ביום הטמא (Lev. 14, 54—57)

An diesen Stellen wird die Zeit bestimmt, wann die betreffende תורה anzuwenden oder zu lehren ist. In derselben Weise wird auch bei den Opfergesetzen entweder angegeben, dass die am Sinai geoffenbarten Gesetze erst an dem Tage zur Anwendung und zur Geltung gelangten, da Gott den Kindern Israel befahl, ihre Opfer in der Stiftshütte darzubringen (vgl. oben S. 20 u. 27 und was S. 30 u. 50 über ähnliche Zeitbestimmungen bemerkt worden); oder ביום hat hier wie oft die Bedeutung „zur Zeit" (vgl. die Lexica), und es wird im Allgemeinen, wie in Lev. 14, 57, bestimmt, dass die Thora über Ganzopfer u. s. w. zu jeder Zeit, da nach dem Gebote Gottes die Kinder Israel ein Opfer zu bringen haben, anzuwenden sei.

Es sind sonach die Opfergesetze in Lev. 6—7 vor den Gesetzen in Lev. 1—5 offenbart worden. (Ueber die Ansicht unserer Weisen hierüber, vgl. oben S. 19 ff.) Dagegen könnte man allerdings einwenden, dass manche Stellen in cap. 6—7 die Gesetze in cap. 1—5 vorauszusetzen scheinen. So wird beim Sündopfer 6, 17 und beim Schuldopfer nicht die Veranlassung zu diesen Opfern angegeben. Allein dies ist in einer Priester-Opfergesetzgebung auch nicht nöthig; besonders wenn beabsichtigt wird, dem Volke besondere Vorschriften darüber zu ertheilen, in welchen Fällen Sünd- oder Schuldopfer zu bringen sind. — Ferner wird 6, 18 und 7, 2 (vgl. auch 4, 24; 29; 33) gelehrt, das Sünd- und Schuldopfer da zu schlachten, wo das Ganzopfer geschlachtet wird, was auf die Be-

stimmung in Lev. 1, 11, Ganzopfer auf der nördlichen Seite des Altars zu schlachten, Bezug zu nehmen scheint. Indessen kann es sich auf die Angabe in Exod. 29, 42 (vgl. das. v. 11) beziehen, Der Ort, wo das täglich zweimal dargebrachte Ganzopfer geschlachtet werden sollte, mochte auch den Priestern durch mündliche Belehrung bekannt gewesen sein und konnte auf diesen bekannten Ort Bezug genommen werden, wie ja auch beim ersten Ganzopfer in Lev. 1, 5 (und auch in Exod. 29, 16) der Ort der Schlachtung nicht näher bezeichnet wird. — Endlich werden Lev. 7, 9 mehrere Arten von Speiseopfern genannt, die in Lev. 2, 4—7 näher beschrieben werden. Allein diese Opferarten mögen schon in früheren Zeiten dargebracht worden und bekannt gewesen sein. Ueberdies selbst zugegeben, Lev. 6—7 nehme manchmal auf die Gesetze in Cap. 1—5 Bezug, so ist damit noch nicht die Priorität der letztern bewiesen, da öfters im Pentateuch frühere Gesetze auf später zu offenbarende Bezug nehmen. So wird Exod. 30, 10 von dem Sündopfer des Versöhnungstages gesprochen, das erst in Lev. 16 angeordnet wird; Lev. 23, 8; 25; 27; 36 wird auf die Festopfer - Gesetze in Num. 28—29 Bezug genommen, und in Num. 6, 15 muss an das spätere Trankopfer-Gesetz, Num. 15, 1—16, gedacht worden.

Wir finden aber auch umgekehrt in Lev. 1—5 deutliche Beziehungen auf cap. 6—7. In cap. 1, v. 16 wird der Aschen-Ort als etwas Bekanntes genannt, was das Gebot der Aschen-Hebe in 6, 3 voraussetzt; ebenso wird 4, 12 von „dem reinen Orte, dem Aschen-Schutte“ so gesprochen, als wäre dieser Ort bereits aus der Anordnung in 6, 4 bekannt. Die kurze Angabe in cap. 3, v. 5, dass man das Friedensopfer auf dem Ganzopfer in Dampf aufgehen lasse, setzt die bestimmtere Anordnung in 6, 5 voraus, wonach an jedem Tage zuerst das Morgen-Ganzopfer und dann erst die Friedensopfer dargebracht werden (s. oben S. 57). Das Verbot, Fett und Blut zu essen, ist in 3, 17 nur lose mit dem Friedensopfergesetze verbunden, und dessen Stellung an diesem Orte erklärt sich am leichtesten daraus, dass das betreffende ausführliche Speisegesetz in 7, 22 ff. passend den Speisegesetzen des Friedensopfers angeschlossen ist (s. oben S. 63 f.). Endlich wird in cap. 5, 14—16 beim Schuldopfer über die Blutsprengung und die Räucherung der Fettstücke gar keine Vorschrift ertheilt, was nur dadurch zu erklären ist, dass die Schrift die hierzu gehörigen Bestimmungen in 7, 1—5 für genügend erachtet hat. Wäre, wie Merx meint, cap. 6—7 eine erst später verfasste Novelle zu 1—5, so würde das Fehlen

der Bestimmungen über die Art der Darbringung des Schuldopfers in cap. 5 um so unbegreiflicher sein, als in dieser Gesetzesgruppe bei den andern Opfern die diesbezüglichen Vorschriften zum öftern wiederholt sind. Wenn ferner in Lev. 1, 6 das Abziehen der Haut beim Ganzopfer angeordnet wird, was beim Einweihungs-Ganzopfer (Exod. 29, 17) nicht geschieht, so lässt sich dies auch nur dadurch erklären, dass nach Lev. 7, 8 nach der Einweihung der Stiftshütte die Haut dem Priester gehörte.

Das Opfergesetz in Lev. 1—5 ist an die Kinder Israel gerichtet und wurde erst nach Errichtung der Stiftshütte in dieser offenbart. Vor dieser Zeit wurden die Opfer auf Privataltären (במות vgl. Sebachim 112b) an jedem beliebigen Orte dargebracht. Es musste daher nach Errichtung der Stiftshütte geboten werden, dass von nun an jedes Opfer ins Heiligthum zu bringen ist. Dabei wurde dem Volke das Opfergesetz für dieses Heiligthum gegeben. Dieses enthält: 1) das Material, welches zu jedem Opfer gebraucht wird, 2) die Geschäfte des Darbringers beim Opfer, 3) bei Pflichtopfern die Veranlassung zur Darbringung derselben, 4) bei denjenigen Opfern, wo die Art der Darbringung je nach dem Opfermaterial verschieden ist (wenn auch, wie beim Friedensopfer, bloss die einzige Verschiedenheit obwaltet, dass beim Schafe ausser den übrigen Opferstücken noch die אליה geräuchert wird, 3, 9), wird die Art der Darbringung vollständig vorgeschrieben. Beim Schuldopfer, das in allen in Lev. 5 vorkommenden Fällen in einem Widder besteht, konnte mit Rücksicht auf 7, 2—5 über letzteren Punkt geschwiegen werden. Beim Speiseopfer wird ausserdem 2, 3 und 10 in Kürze über den Priesterantheil gesprochen, indem die ausführlichen Bestimmungen hierüber in 6, 9—11 und 7, 9—10 gegeben sind. Der Grund der Erwähnung des Priesterantheils in cap. 2 mag darin liegen, dass beim Speiseopfer, welches als Ganzopfer des Armen betrachtet wird (s. oben S. 58), hervorgehoben werden musste, dass dasselbe nicht wie das sonstige Ganzopfer auf dem Altare angezündet, sondern von den Priestern gegessen werden sollte. Die Hervorhebung dieser Lehre war um so nöthiger, als die dem Ganz- und Friedensopfer als Beigabe dienende Trankopfer-Mincha ganz auf dem Altare verbrannt wurde (s. oben S. 38). Eben deswegen wird auch 2, 3; 10 der Priesterantheil des Speiseopfers „Allerheiligstes von den Feuerungen des Ewigen" genannt (s. oben S. 58).

Die beiden Opfer-Gesetze, das am Sinai offenbarte Priester-Opfergesetz und das in der Stiftshütte erlassene Volks-Opfergesetz,

wurden in der Schrift zusammengestellt, wobei zwar letzteres Gesetz, welches dem Volke über die verschiedenen Opferarten nähern Aufschluss gibt, vorangestellt werden musste, aber durch die Unterschrift die Priorität des Priestergesetzes bezeugt wurde. Beide Gesetzgebungen zusammen bilden eine vollständige einheitliche Opferordnung, wovon der eine Theil den andern ergänzt und berücksichtigt, so dass es unmöglich ist, diese beiden Gesetzgebungen verschiedenen Verfassern in verschiedenen Zeiten zuzuweisen. Ebensowenig ist es möglich, irgend ein Stück von dieser Opferordnung zu trennen und in eine spätere Zeit oder auch nur an eine andere Stelle zu versetzen. Vielmehr ist Alles ursprünglich vom Gesetzgeber nach Inhalt, Form und Ordnung ebenso aufgezeichnet worden, wie es uns gegenwärtig vorliegt.

Inhalt der Opfergesetze.

Wir betrachten jetzt hauptsächlich nur diejenigen Opfergesetze, die in den ersten 7 Capiteln unseres Buches enthalten sind, indem zugleich die jüdische Tradition berücksichtigt wird. Die allen Opfern gemeinsame Bezeichnung ist קרבן. (Ueber die Bedeutung der Wörter später bei den betreffenden Stellen). Die Gegenstände, welche als Opfer gebracht werden können, sind: 1. reines Vieh, בהמה 2. Geflügel, עוף und 3. vegetabilische Stoffe. Von den Mineralien werden bloss Salz und Wasser auf den Altar gebracht; mit ersterem werden alle Opfer gesalzen, letzteres wird nach der Tradition am Hüttenfeste auf dem Altar gespendet.

Vom reinen Vieh erscheinen als gesetzliche Opfer: 1. בקר, Rindvieh (Collectiv, zu dem שור, Rind, nomen unitatis ist); 2. צאן, Kleinvieh (Collectiv, dessen nomen unitatis שה, ein Schaf oder eine Ziege). Letzteres kann wieder a) כשב, Schaf b) עז, Ziegenvieh sein. Jede בהמה ist erst am 8. Tage nach der Geburt als Opfer zulässig. Vom Rinde בקר oder שור heisst das junge עגל oder עגלה, das ältere פר oder פרה. Beim צאן oder שה ist der Name des jungen Schafes כשב, כבש oder כשבה, כבשה, das ältere heisst איל, Widder. Bei עזים bezeichnet גדי (Böckchen) das junge, שעיר oder שעירה das ältere Thier. So oft in der Thora שה כבשים, כבשה, כבש oder גדי vorkommt, darf nach der jüd. Tradition das Alter desselben nicht über ein Jahr sein; ein איל dagegen muss mindestens über ein Jahr und 30 Tage und darf nicht über zwei Jahre alt sein. Innerhalb der 30 Tage nach dem ersten

Jahre ist das Schaf weder כבש noch איל, und ist bloss da zu gebrauchen, wo beide Arten, nämlich כבש und איל, zulässig sind. (Ein solches Scahf im dreizehnten Monat heisst bei unsern Weisen פלגס, wahrscheinlich vom griechischen *πάλλαξ*, Jüngling). Was das Alter der andern Thiere betrifft, so sind unsere Weisen darüber verschiedener Ansicht. (Vgl. Mischna Parah I); wahrscheinlich hatten sie darüber keine zuverlässige Tradition. Jedes Opferthier muss תמים, ohne Fehler, sein.

Vom Geflügel konnten nur תורים, Turteltauben, und בני יונה, junge Tauben geopfert werden. Erstere mussten gross, letztere klein sein. (S. zu 1, 14). Von den Vegetabilien wurden Weizen- und Gerstenmehl, Olivenöl und Weihrauch zu Speiseopfern, מנחות, Wein zu Trankopfern, נסכים, und die Räucherwerk-Spezereien, dargebracht, wovon 4 in der Thora genannt sind; (Balsam, Seenagel, Galban und Weihrauch) und noch 7 הלכה למשה מסיני sind (vgl. Keritot 6a).

Diese Opfergegenstände können sein: 1. Ganzopfer, עולה, 2. Speiseopfer, מנחה, 3. Sündopfer, חטאת, 4. Schuldopfer, אשם; (diese 4 Arten sind hochheilig, קדשי קדשים), 5. Friedensopfer, שלמים, die entweder als Dankopfer, תודה, oder als Gelübde und Gaben, נדר und נדבה, erscheinen. (Diese שלמים, sowie Erstgeborene, בכור, Viehzehnt, מעשר, und פסח sind minder heilig, קדשים קלים). Als עולות kommen männliches Vieh und Geflügel, als שלמים alles Vieh, als חטאת auch Geflügel und beim Aermsten auch bloss Mehl; als אשם kann nur כבש oder איל gebracht werden. Uebrigens muss zu jedem עולה und שלמי נדר או נדבה auch מנחה und נסך als Zugabe gebracht werden. Zum תודה kommen 40 Brode; 10 חלות חמץ, jede $1/_{10}$ איפה, 30 מצה, jede $1/_{30}$ איפה, davon 10 מאפה תנור, 10 רקיקין und 10 רביכין (abgebrüht).

Was die Behandlung der Opfer betrifft, so erforderte jedes Opfer הקדשה, die Weihung zum Opfer, und הקרבה, das Hinbringen in den Vorhof des Heiligthums (אל פתח אהל מועד). Bei jedem Opfer vom Vieh (בהמה) kamen ausserdem noch folgende 6 Handlungen vor: 1. סמיכה, der Darbringer stützt sich mit beiden Händen auf das Haupt des Opfers. 2. שחיטה, Schlachten. 3. קבלה, Auffangen des Blutes. 4. הולכה, Hintragen des Blutes zum Altar. 5. זריקה, Sprengen des Blutes an den Altar und 6. הקטרה, in Dampf aufgehen lassen der Opferstücke. סמיכה war bei allen Viehopfern gleich. In Bezug auf שחיטה unterschieden sich קדשים קלים von קדשי קדשים. Erstere durften überall im Vorhofe geschlachtet werden, letztere nur auf der Nordseite desselben. קבלה und הולכה war bei allen Viehopfern

gleich. Die זריקה war bei חטאת anders als bei den andern Viehopfern; bei letzteren heisst es: על המזבח סביב; dies bedeutet, wie wir zu 1, 5 nachweisen werden: שתי מתנות שהן ארבע, zwei Sprengungen mit dem Sprengbecken derart, dass mit jeder zwei Seiten des Altars getroffen werden, indem die eine den Nordost-Winkel, die andere den gegenüberliegenden Südwest-Winkel besprengt. Beim Sündopfer dagegen wurde das Blut an die 4 Hörner des Altars mit dem Finger gestrichen (ארבע מתנות על ארבע קרנות). Bei einigen Sündopfern wurde das Blut siebenmal an den Vorhang des Allerheiligsten und an die vier Hörner des goldenen Altars mit dem Finger gesprengt (bei פר ושעיר של יום כפורים noch הזיה על בין הבדים, 16, 14). Diese Opfer wurden desshalb חטאות הפנימיות genannt. Von diesen Opfern wurde der Rest des Blutes in den Grund der Westseite des ehernen Altars (יסוד מערבי) ausgegossen, während bei den andern Viehopfern der Rest in den südlichen Grund (יסוד דרומי) kam. Was die הקטרה betrifft, so wurde bei עולה das Thier enthäutet, zergliedert, (über die Stücke, in welche das Ganzopfer zerlegt werden musste, s. Mischna תמיד III 1 und יומא II 3) und dann ganz auf dem Altare verbrannt; von andern Viehopfern wurden nur einige Theile auf den Altar gebracht, die bei unsern Weisen אימורים genannt werden. Sie sind 1. חלב המכסה את הקרב וכל החלב אשר על הקרב. 2. שתי הכליות וחלב אשר עליהן אשר על הכסלים. 3. יותרת על הכבד (die Erklärung dieser Theile zu 3, 3 f.). חטאת העוף erforderte 1. מליקה, Abkneipen des Kopfes (nur 1 סימן). 2. הזיה, Sprengung und 3. מצוי, Ausdrücken des Blutes an die Wand. עולת העוף wieder erforderte 1. מליקה (beide סימנים). 2. מצוי. 3. הקטרה.

Bei מנחה war die Bereitung verschieden. Die meisten מנחות bestanden in feinem Weizenmehl, wenigstens ein עשרון (1/10 Epha), Zu jedem עשרון gehörte ein Log Oel und eine Handvoll Weihrauch. Es gab:

1. מנחת סלת, Mehlopfer, wobei eine Handvoll vom Mehl (קֹמֶץ) auf den Altar kam;
2. מאפה תנור, im Ofen gebacken, das entweder חלות, Kuchen, oder רקיקין, Dünnkuchen, war, die erst zerbröckelt wurden, bevor der קמץ abgehoben wurde;
3. על המחבת, in einem flachen Gefässe gebacken;
4. על המרחשת, in einem tiefen Gefässe gebacken;
5. מנחת חביתים, dies bestand aus 1/10 Mehl, 3 Log Oel, woraus 12 Kuchen in Pfannen bereitet und in zwei Theile getheilt wurden, von denen der Hohepriester den einen des Mor-

gens und den anderen Abends nebst einem halben קמץ Weihrauch ganz verbrannte (Lev. 6, 12 ff.);

6. מנחת עומר (am 2. Tag פסח dargebracht) bestand in $^1/_{10}$ feinem Gerstenmehl, Weihrauch und Oel (Lev. 23, 10, vgl. 2, 14);

7. מנחת חנוך (Einweihungs-Speiseopfer), ganz so wie מנחת חביתים, nur dass bloss ein Log Oel dazu genommen und das Ganze auf einmal verbrannt wurde (vgl. zu 6, 13);

8. מנחת חוטא, das der Aermste brachte, wenn er ein קרבן עולה ויורד schuldig war, dies bestand nur in Weizenmehl ohne Oel und Weihrauch.

9. מנחת סוטה (vgl. Num. 5);

10. מנחת נסכים (vgl. Num. 15). Alle מנחות erforderten הגשה, Hinbringen des Geräthes, worin das מנחה sich befindet, an den קרן מערבית דרומית (s. zu 6, 7). Sodann ward jedes מנחת כהן ganz verbrannt. Bei andern מנחות erfolgte sodann: 1. קמיצה; 2. נתינת הקמץ בכלי שרת; 3. הקטרת הקמץ (s. zu 2, 2). Bei מנחת עומר und מנחת סוטה war vor הגשה noch תנופה erforderlich.

Was die Veranlassung der Opfer betrifft, so können עולה, מנחה und שלמים ohne jeden Anlass, als נדבה, gebracht werden, weshalb hierbei die Anlässe zu den Opfern nicht angegeben sind; חטאת und אשם hingegen können nicht als נדבה geopfert werden. Es gibt zweierlei חטאת: 1. חטאת קבוע festbestimmtes חטאת, wobei auf die Vermögensverhältnisse keine Rücksicht genommen wird; 2. קרבן עולה ויורד, ein Opfer, das beim Reichen in einem Lamme oder einer Ziege, beim Aermern in 2 Tauben, einer zum Ganz- und einer zum Sündopfer, beim Aermsten bloss in einem Zehntel Mehl bestand. Ein solches Opfer wurde nur wegen einer der folgenden drei Sünden gebracht: 1. שבועת העדות oder שמיעת קול; 2. טמאת מקדש וקדשיו; 3. ביטוי שפתים (s. zu 5,1 ff.). Bei letzteren beiden nur, wenn die Uebertretung aus Versehen (בשוגג) geschehen, bei ersterem auch bei vorsätzlichem Vergehen (במזיד). In Bezug auf חטאת קבוע gilt die Regel: כל ל״ת שזדונה כרת חייבין על שגגתה חטאת, bei irrthümlicher Uebertretung eines Verbotes, dessen vorsätzliche Uebertretung mit Ausrottung bestraft wird, wird ein Sündopfer gebracht. Solcher חטאות gibt es 5 Arten: 1. פר כהן משיח (4, 3 ff.); 2. פר העלם דבר של צבור (4, 13 ff.); 3. שעיר עבודת אלילים (Num. 15, 22 ff.), diese sind חטאות פנימיות; 4. שעיר נשיא (4, 22 ff.); 5. חטאת יחיד, das eine כשבה oder שעירה sein kann, (bei עבודת אלילים jedoch nur שעירה); die beiden letzten sind חטאות חיצוניות. Von den 6 אשמות sind in unserem Opfergesetze nur 3 ver-

zeichnet, die in einem Widder, der mindestens 2 שקל werth ist, bestehen. 1. אשם מעילות (5, 14 ff.); 2. אשם גזילות (5, 20 ff.); zu diesen Opfern muss noch קרן וחומש bezahlt werden; 3. אשם תלוי, wenn man in Zweifel ist, ob man ein כרת-Verbot בשוגג übertreten hat (5, 17 ff.). Es gibt ausserdem noch 3 אשמות: 1. אשם שפחה חרופה (Lev. 19, 20 ff., ebenfalls ein איל); 2. אשם נזיר (Num. 6, 12); 3. אשם מצורע (Lev. 14, 12), beide letztere כבשים.

Von den Opfern erhielten die Priester folgende Antheile: Vom Vieh-Ganzopfer das Fell, vom Schuldopfer und den חטאות החיצוניות auch das Fleisch (bei den חטאות הפנימיות wird das Fleisch sammt der Haut ausserhalb des Lagers an einem reinen Orte verbrannt), vom Speiseopfer das ganze, ausser dem Antheile des Altars, vom Friedensopfer Bruststück und den rechten Schenkel, (der Rest des Fleisches und die Haut gehörte dem Eigenthümer), von den Broten des Dankopfers den zehnten Theil, nämlich von jeder Art ein Brot (der Rest der Brote gehörte dem Eigenthümer). Der Priesterantheil von שלמים und לחמי תודה erforderte zuerst die Webung, תנופה. Die geniessbaren Antheile der קדשי קדשים durften nur von den männlichen Priestern und nur im Vorhofe des Heiligthums gegessen werden. Der Priesterantheil von den קדשים קלים durfte in ganz Jerusalem von den Priestern, deren Frauen, Kindern und Sklaven gegessen werden. Der Antheil des Eigenthümers durfte von jedem Reinen, aber nur in Jerusalem verzehrt werden. Was die Zeit des Essens betrifft, so durfte der Priesterantheil von קדשי קדשים und תודה nur den Tag, an welchem das Opfer dargebracht wurde, und die folgende Nacht, von שלמי נדר ונדבה auch noch am andern Tage gegessen werden. Das Uebriggebliebene musste man verbrennen.

Bedeutung der Opfer.

Wir wollen nicht alle die verschiedenen Ansichten, welche über die Bedeutung der Opfer geäussert wurden, hier vorführen. Nur dasjenige sei erwähnt, was entweder an und für sich beachtenswerth erscheint, oder wegen der Autorität, der es seinen Ursprung verdankt, nicht mit Stillschweigen übergangen werden kann.

Maimonides hat zuerst eine rationelle Ansicht über den Zweck der Opfervorschriften der Thora ausgesprochen. Maimonides meint (More III, 32): Als Gott das Volk Israel auserwählte, war es allgemeiner Brauch und Sitte aller heidnischen Völker, ihre Götter in Tempeln durch Opfer zu verehren. An eine solche Art der Gottes-

verehrung gewöhnt, sollte Israel nicht plötzlich zum entgegengesetzten Extrem geführt werden, den Opferkultus gänzlich aufzugeben und Gott auf andere Weise zu dienen; es sollte vielmehr diese Formen beibehalten und anstatt, wie bisher, den Götzen, von nun ab dem wahren Gotte, dem Schöpfer des Weltalls, seine Opfer bringen. Durch diese Anordnung der göttlichen Weisheit sollte das Andenken des Götzendienstes vertilgt und der Glaube an das Dasein Gottes und seine Einheit in den Gemüthern seines Volkes immer mehr befestigt werden.

Diese Ansicht über den Zweck der israelitischen Opfervorschriften hängt auf's innigste mit einer anderen Theorie Maimuni's zusammen, wonach ein sehr grosser Theil der Thora-Gesetze bloss die Absicht verfolgt, dem heidnischen Wahnglauben und dem Götzendienste entgegenzutreten. Dem Einwand, warum Gott seinem Volke so viele Pflichten und Handlungen auferlegte, die nicht Selbstzweck sind, und nicht lieber Israel sofort befähigt habe, seinen eigentlichen Willen zu vollziehen, begegnet Maimonides durch Herbeiziehung folgender Parallele: Als Israel aus Egypten zog, führte Gott dasselbe nicht sogleich zum eigentlichen Ziele durch das Land der Philister, sondern liess es einen Umweg durch die Wüste machen. Es konnten Menschen, die bisher das Sklavenjoch getragen hatten, nicht sofort im ersten Momente ihrer Befreiung zum Kampfe gegen Riesenstämme geführt werden. Es hätte ihnen eine ganz andere Sinnesart eingepflanzt werden müssen. Dies ist zwar bei Gott möglich, doch war es nicht Gottes Wille, ein solches Wunder zu vollführen; er wollte vielmehr seinen Zweck auf natürlichem Wege erreichen, indem er das Volk in die Wüste führte, damit es durch Entbehrungen und Anstrengungen abgehärtet, dem schweren Kampfe gewachsen werde. So wie nun Gott in diesem Falle ohne Wunderthaten seinen Zweck erreichen wollte, so hat er auch, um dem Volke den Glauben an sein Dasein und seine Einheit einzupflanzen, den Weg eingeschlagen, der naturgemäss vermöge der Gewohnheiten und Neigungen des Volkes zum Ziele führte.

An einer andern Stelle (More III, 46) sucht Maimonides noch die speciellen Opfervorschriften in der Weise zu erklären, dass sie grösstentheils gegen heidnischen Aberglauben und Götzendienst gerichtet seien. Als Stütze für seine Ansicht betrachtet er das Verbot der Thora, ausserhalb des Heiligthums Opfer zu bringen, wobei die möglichste Beschränkung dieses Cultus beabsichtigt sei, ferner den Eifer der Propheten gegen den Opferdienst. Als nämlich die

Propheten sahen, wie das Volk eifrig den Opfercultus pflegte und den bei der Anordnung desselben beabsichtigten eigentlichen Zweck verfehlte, begannen sie öffentlich zu verkünden, dass Gott der Opfer nicht bedarf und an ihnen keinen Gefallen hat, wofern durch sie nicht der Götzendienst ausgerottet und der Glaube an Gott bekräftigt wird.

Abarbanel, der Maimonides gegen Nachmani's Angriffe vertheidigt, will nicht nur in der heiligen Schrift, sondern auch in vielen Aussprüchen unserer Weisen dessen Ansicht bestätigt finden. Er citirt viele Stellen aus Talmud und Midrasch, die aber weiter nichts aussagen, als dass Thorastudium und Gebet bei Gott so viel oder noch mehr Werth haben, als Opfer. Wer aber daraus schliessen will, dass unsere Weisen den Opfercultus geringschätzten, der könnte ebenso aus dem Satze גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים (Grösser ist, der von seiner Hände Mühe geniesst, als der Gottesfürchtige) schliessen, dass sie damit die Gottesfurcht für werthlos erklären wollten, oder aus dem Satze תלמוד תורה כנגד כולם (das Thorastudium überwiegt alle Gebote) folgern, unsere Weisen hätten auf alle Gebote ausser dem Thorastudium nur geringen Werth gelegt.

Indessen führt Abarb. noch eine Midrasch-Stelle an, die mehr als alles Andere beweisen soll, dass unsere Alten die Ansicht Maimonides' getheilt hätten. Die Stelle ist in ויקרא רבה C. 22 und lautet nach Abarb. folgendermassen: תני ר' ישמעאל לפי שהיו ישראל אסורין בבשר תאוה במדבר לפיכך הזהירן הכתוב שיהיו מביאין קרבנותיהן והכהן שוחט ומקבל וכו' ר' פנחס בשם ר' לוי אמר משל לבן מלך שגס לבו עליו והיה למד לאכול בשר נבלות וטרפות אמר המלך יאכלם על שלחן זה תדיר ומעצמו הוא נגזר. כך לפי שהיו ישראל להוטים אחר ע"ז במצרים והיו מביאים קרבנותיהם לשעירים וכו' והיו מקריבין קרבניהם באיסור במה ופורעניות באות עליהם אמר הקב"ה יהיו מקריבין לפני בכל עת קרבנותיהם באהל מועד והם נפרשים מע"ז והם ניצולים הה"ד וכו'.*)

---

*) R. Ismael lehrte: Weil Israel in der Wüste nicht Fleisch nach Gelüste (sondern nur Opferfleisch) essen durfte, deshalb gebot ihnen die Schrift ihre Opfer (ins Heiligthum) zu bringen, auf dass der Priester schlachte und das Blut auffange u. s. w. R. Pinchas im Namen des R. Lewi sprach ein Gleichniss: Ein Königssohn wurde übermüthig und gewöhnte sich, Fleisch von gefallenen und zerrissenen Thieren zu essen, da sprach der König: „er esse dies beständig an diesem Tische, und er wird von selbst sich davon enthalten!" So war es mit Israel der Fall. Sie gingen in Aegypten eifrig den Götzen nach und brachten ihre Opfer den Waldteufeln u. s. w., sie brachten auch ihre Opfer auf den verbotenen Anhöhen, und es kam Unglück über sie. Da sprach Gott: Sie sollen zu jeder Zeit vor mir im Stiftszelte ihre Opfer darbringen, da werden sie sich vom Götzendienste absondern und unversehrt bleiben, deshalb steht geschrieben u. s. w.

Allerdings nach der Lesart des Abarb. spricht der König in dem Gleichnisse יאכלם על שלחן זה תדיר (er soll die נבילות und טריפות an diesem Tische essen), gestattet also einstweilen das Unanständige und beschränkt es nur auf einen bestimmten Platz, um durch diese Beschränkung die einstige gänzliche Beseitigung desselben vorzubereiten. Allein bei reiflichem Nachdenken erkennt man sofort, dass die Lesart des Abarb. entschieden falsch ist, weil danach im Midrasch nicht nur ein unerhörtes Urtheil über die Opfer, sondern auch eine an und für sich widersinnige Rede enthalten wäre. Das Opfern wäre mit אכילת נבילות וטריפות verglichen! Ein solch' hartes Urtheil über eine von der Thora doch wenigstens concedirte Institution ist selbst Maimonides nie in den Sinn gekommen. Nirgends sagt Maimonides, dass Opfern ungebührlich sei. Er sagt nur, dass der durch Opfer zu erreichende höhere Zweck durch andere religiöse Institutionen besser gefördert würde, und nur wegen der Gewohnheit des Volkes sei der Opferkultus eingerichtet worden, — und R. Levi sollte das Opfern als groben Unfug hingestellt haben!!

Liest man noch dazu die Midraschstelle weiter, so findet man, dass nach Abarb.'s Leseart der Satz unverständlich und widersinnig wäre. כך לפי שהיו ישראל להוטים אחרי ע״ז והיו מקריבין קרבנותיהן לשעירים heisst es da. Der Götzendienst also und die den שעירים dargebrachten Opfer werden dem אכילת נבילות וטריפות des Gleichnisses gegenübergestellt; dies wird auch in den Schlussworten: יהיו מקריבין לפני באהל מועד והן נפרשים מעבודה זרה deutlich und klar ausgesprochen. Dass Israel sich entferne von der עבודה זרה ist Gottes Absicht, sowie der König im Gleichnisse seinen Sohn von den unreinen Speisen entfernen will. Wenn aber der König gestattet, יאכלם על שלחן זה תדיר die unreinen Speisen an einem bestimmten Tische zu essen, so müsste auch die Thora gestattet haben, an einem bestimmten Orte (dem Heiligthum) der ע״ז Opfer zu bringen!!

In sämmtlichen Ausgaben des ויקרא רבה sowohl als auch im Jalkut steht auch wirklich anstatt des unverständlichen Passus יאכלם על שלחן זה תדיר der einfache und klare Satz: זה יהיה תדיר על שלחני (dieser soll stets an meinem Tische essen). Hiernach will R. Levi den Grund angeben, warum in der Wüste בשר תאוה (Fleisch von nicht geopferten Thieren) verboten war. Um seinen Sohn von unreinen Speisen fern zu halten, hat der König im Gleichnisse befohlen, dass jener stets an seinem (des Königs) Tische speisen sollte, dadurch wird er von selbst jenen Unfug bleiben lassen. So

hat auch Gott geboten, dass Israel stets Opfer bringe vor Gott im Stiftszelte, (da es sonst kein Fleisch essen darf), sich also stets an Gottes Tisch setze, damit es sich vom Götzendienste entferne. Es ist hier nicht einmal die Ansicht ausgesprochen, das die Opfer den Zweck haben, dem Götzendienste zu steuern, sondern nur das Gebot, kein anderes als Opferfleisch zu essen, bezweckte dies, wie ja auch die Schrift mit den Worten ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים dies deutlich ausgesprochen hat.

Der Opfercultus wird also vom Midrasch nicht herabgesetzt; im Gegentheil, es wird demselben die höchste Stelle unter den israelitischen Religionsgeboten angewiesen. Der Opfernde, der zugleich das Opferfleisch verzehrt, sitzt an dem Tische Gottes, und so wie der Königssohn, der an der königlichen Tafel sitzt, nothwendig sich anständig beträgt und die bösen Sitten ablegt, ebenso wird jeder, der am Tische Gottes sitzt, sich heiligen und von allem Bösen entfernen, deshalb sollte Israel in der Wüste kein anderes Fleisch als Opferfleisch essen dürfen, damit es am göttlichen Tische die bösen ägyptischen Sitten ablege, sich heilige und glücklich werde.

Maimonides' Ansicht hat also in den Worten unserer alten Weisen keine Stütze. Prüfen wir nun diese Ansicht an und für sich. Offenbar wird man nicht anstehen, Maimonides zuzugeben, dass Gott die ersten Opfer nicht befohlen, dass vielmehr der Mensch sie aus eigenem Willen darbrachte. Allein der Verf. des Moreh hat nicht angegeben, welche Gefühle und Vorstellungen die ersten Menschen bewogen, Gott Opfer darzubringen, um daraus zu erkennen, ob dieser Handlnngsweise blos die göttliche Condescendenz zu Theil wurde, oder ob das Verfahren nicht blos von Gott geduldet, sondern auch mit Wohlgefallen aufgenommen wurde.

Bei der Frage, welche Gesinnungen und Anschauungen den ersten Opfern der Menschen zu Grunde lagen, begegnen wir verschiedenen Ansichten. Sämmtliche rationalistische Bibelerklärer und Archaeologen huldigen der **anthropopathischen** Ansicht, wonach der Ursprung des Opfers in unrichtigen Vorstellungen von der Gottheit zu suchen ist. Der Mensch habe seinem Gotte sinnliche Bedürfnisse zugeschrieben und die Meinung gehegt, er müsse, um sich seine Gunst zu erwerben, ihm ansehnliche Geschenke bringen. Er brachte deshalb diejenigen Dinge, die er selbst am liebsten genoss, seinem Gotte zum Opfer dar. Diese Ansicht ist selbst hinsichtlich der heidnischen Opfer bereits längst als falsch nachgewiesen worden (Bähr, Symbolik II, S. 269); denn wie erklärt es

sich nach dieser Ansicht, dass bei den meisten Opfern die Blutsprengung an den Altar die Hauptsache war, dass auch Libationen mit Wasser, das ausgegossen ward, im Alterthum häufig vorkamen, dass endlich alle Opfer mit Ceremonien verbunden waren, die bei einer solchen Ansicht unerklärbar wären? Um so weniger ist es denkbar, dass Maimonides, der den Glaubensartikel aufgestellt hat: שהבורא ית״ש אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף, der in ה׳ תשובה III, 7 denjenigen, der sagt, dass Gott גוף ובעל תמונה wäre, für einen מין erklärt, der Ansicht beigestimmt hätte, Gott habe eine Institution, die einen solchen schädlichen Aberglauben zur Grundlage hat, in der Thora sanctionirt oder auch nur geduldet.

Eine andere in der christlichen Kirche weit verbreitete, aber auch von Ibn-Esra ausgesprochene Ansicht über den Opfercultus ist von Neuern (Bähr II, 277) als die **juridische** bezeichnet worden. Ramban (zu Lev. 1, 9) citirt ebenfalls diese Ansicht, findet sie zwar nicht, wie die maimonidische, verwerflich, betrachtet sie jedoch nur als eine erbauliche agadische Auffassung. Sie findet im Opfer eine Stellvertretung des schuldigen und strafbaren Menschen. „Da die menschliche Handlung durch die drei Factoren: Gedanke, Wort und That zu Stande gebracht wird, so gebot die Thora das Händeauflegen, welches der That entspricht, das Sündenbekenntniss durch Worte und das Verbrennen des Innern, welches der Sitz des Gedankens ist, auf dass der Mensch während dieser Opferhandlungen bedenke, dass er selbst getödtet und verbrannt zu werden verdiente, würde nicht die Gnade Gottes als Stellvertretung und Sühne für ihn dieses Opfer angenommen haben“.

Abarb. glaubt, nach Maimonides haben Adam (nach der Agada), Kain, Hebel und Noach in dieser Absicht geopfert. Diese Handlung führte sie zur Demuth und zum Glauben an das Dasein und die Einheit Gottes und dessen Vorsehung. Obgleich nun Gott wusste, dass diese Demuth und dieser Glaube durch Gebete, Belehrung und andere religiöse Uebungen, wie תפילין, מזוזה, ציצית, leichter als durch Opfer zu erzielen sind, liess er dennoch den Opfercultus bestehen, weil er das Volk nicht plötzlich aus seiner bisherigen Gewohnheit herausreissen wollte.

Indessen lehrt eine genaue Betrachtung, dass diese Ansicht über die Opfer ebenfalls entschieden falsch ist; denn: 1) nicht alle Opfer wurden der Sünde wegen gebracht (vgl. שלמים, תודה); 2) selbst die Sündopfer wurden nicht für todeswürdige Verbrechen, sondern nur irrthümlicher Sünden wegen dargebracht; 3) es gab Opfer,

sogar Sündopfer, wo gar kein Leben dahingegeben wurde (vgl. מנחת חוטא); 4) selbst bei den Thieropfern war das Tödten (שחיטה) nicht die wichtigste Handlung. Dies durfte vielmehr auch durch einen Nichtpriester geschehen.

Da nun Maimonides mit keiner Silbe seine Zustimmung zu dieser Ansicht zu erkennen gibt, so würde man nur Unrecht thun, ihm diese falsche Meinung zuzuschreiben. Maimuni scheint vielmehr der auch von andern namhaften Gelehrten vertretenen Ansicht zu sein, das Opfer sei schon in uralter Zeit die allgemein angenommene Form des öffentlichen Gottesdienstes gewesen, der weiter kein Gedanke zu Grunde lag, als dass man beabsichtigte, unter dieser Form der Gottheit Verehrung zu erweisen. Es war also dies ein conventioneller Act der Gottesverehrung, wie etwa das „sich Niederwerfen". Diese althergebrachten Formen liess Gott bestehen, weil Israel daran gewohnt war und der Zweck, den Glauben an Gott zu fördern, auch dadurch erreicht werden konnte. Deshalb sagt Maimon. an einer anderen Stelle (III, 26), es lassen sich für die einzelnen Bestimmungen der Opfergesetze, z. B. warum das eine Mal ein Lamm, das andere Mal ein Widder geopfert werde, keine Gründe angeben. Zweck dieser besondern Bestimmungen sei nur, uns zu läutern und an Gehorsam gegen Gott zu gewöhnen.*) Wer sich aber (sagt Maim. weiter) damit beschäftigt, für dergleichen einzelne Bestimmungen einen Grund zu suchen, der ist meiner Ansicht nach ein vollständig Wahnsinniger הוא בעיני משתגע שגעון ארוך. Nur im Allgemeinen lasse sich für jedes Gebot eine Begründung finden.

Den Zweck der Opfer in der Förderung des Glaubens an Gott zu suchen, stimmt allerdings mit Maimuni's Auffassung sämtlicher Thoragebote überein. Er sagt nämlich (Moreh III, 27—28): Die erste Aufgabe aller Gebote ist, das Wohl der Seele zu fördern, erst in zweiter Linie hat die Thora auch den Zweck, das leibliche Wohl zu begründen, weil man ohne letzteres auch zu ersterem nicht gelangen kann. Das Seelenheil besteht aber blos in richtigen Ansichten, hauptsächlich über Gott, seine Existenz, Einheit, Unkörperlichkeit, Allmacht, Vorweltlichkeit u. s. w. Der oberste Zweck aller Gebote ist also die Einprägung richtiger Ansichten über Gott. — Können wir uns aber mit dieser Ansicht Maimuni's

---

*) Vgl. Gen. rabba 44: וכי מה איכפת ליה לחקב״ה בין מי שהוא שוחט מן הצואר למי שהוא שוחט מן העורף הוי אומר לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות.

nicht einverstanden erklären, nehmen wir vielmehr an, dass die richtigen Ansichten selbst nur als Mittel dienen sollen, uns zu gottgefälliger That zu führen, erklären wir mit vielen unserer Weisen den Gottesdienst, der hauptsächlich in der gottgefälligen That besteht (לא המדרש עיקר אלא המעשה), für den obersten Zweck aller Gebote, so werden wir schon aus diesem Grunde mit Maimuni's Ansicht über die Opfer uns nicht befreunden können.

Noch mehr aber müssen wir wegen der Consequenzen, die aus dieser Ansicht gezogen werden könnten, derselben widersprechen. Da nämlich die Opfer die Befestigung des Gottesglaubens bezwecken und dieser Zweck durch andere Gebote besser erreicht werden kann, so war wohl für die alte Welt, die an Opfer gewöhnt war, ein solcher Cultus nothwendig; er müsste aber, nachdem er so viele Jahrhunderte sistirt war, für immer abgeschafft bleiben und durch andere Institutionen ersetzt werden. Dies spräche gegen Schrift und Tradition. Die Propheten haben wiederholt die Wiederherstellung des Opfercultus prophezeiht. Jesaja (56,7) sprach: והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי עולותיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי. Jecheskel schildert mit lebhaften Farben das Bild des zukünftigen Heiligthums und des zukünftigen Opfercultus. Unsere Weisen haben die Einrichtung getroffen, in allen Gebeten die Wiederherstellung des Opfercultus zu erwähnen: והשב את העבודה לדביר ביתך, והביאנו לציון עירך ברנה ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו.

Könnten etwa Diejenigen, welche diese Stellen aus dem Gebetbuche gestrichen haben, sich wirklich auf die Autorität des Maimonides berufen? Wir sind weit davon entfernt, zu denken, dass es Maimonides je in den Sinn gekommen, zu lehren, der Opfercultus sei durch die Zerstörung des Tempels für ewige Zeiten aufgehoben. Stellt er es doch selbst als Glaubensartikel fest: שזאת התורה לא תהי מחלפת ולא תהי תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו*). Maim. scheint vielmehr der Ansicht gewesen zu sein, dass, wiewohl die Opfer Anfangs nur der damaligen Sitte ihren Ursprung verdankten, dennoch diese Form der Gottesverehrung, nachdem sie einmal die göttliche Sanction erhalten, auch in der Zukunft bestehen bleiben müsse, wenngleich die Verhältnisse andere geworden sind. Indessen glauben wir mit vielen unserer Lehrer umgekehrt zu folgendem Schlusse berechtigt zu sein: Da die göttliche Weisheit die Opfer für ewige Zeiten, sowohl durch Moses, als auch durch spätere Propheten, angeordnet

*) Vgl. H. יסודי התורה 9, 1.

hat, so muss diese Institution von den damaligen Zeitverhältnissen ganz unabhängig sein; es muss ihr vielmehr ein absoluter Werth innewohnen, der sie hoch erhebt über allen Wechsel der Zeiten und Verhältnisse.

Wollten wir nun dieses Schlusses wegen der **mystischen** Auffassung huldigen und den Werth der Opfer in deren Wirkung auf höhere geistige Welten und Gewalten erblicken, so hä.ten wir von vornherein uns jegliches Denken erspart. Jede Opferhandlung hat einen geheimnissvollen Einfluss, den wir nicht ergründen können. Die Opfergesetze müssen auf die vorgeschriebene Weise geübt werden; wird etwas verändert, so hört der heilvolle Einfluss auf. — Doch wird man billig fragen, wieso haben Kain, Hebel und Noach diese geheimnissvolle Wirkung erfahren. Offenbar haben diese doch mit ihren Opfern eine andere Absicht verbunden, als die geheimnissvolle Wirkung auf höhere Welten zu erzielen. Ueberdies haben die Propheten, welche gegen den formellen Opferdienst eiferten, doch wohl dem Acte des Opferns an sich keine höhere Wirkung zugeschrieben.

Je mehr wir nun darauf hingewiesen sind, in denjenigen Opfern, die vor der sinaitischen Gesetzgebung gebracht und von Gott wohlgefällig aufgenommen wurden, eine Manifestation von Ideen und Gesinnungen zu suchen, die dem göttlichen Willen entspricht und daher sein Wohlgefallen mit Recht verdient, desto näher liegt die Annahme, dass auch der von Gott angeordnete Opfercultus die thatsächliche Darstellung gewisser Gesinnungen und bestimmter Ideen zum Zwecke hat, Ideen, die, weil der richtigen Erkenntniss des Endziels der Menschheit entsprungen, Gott stets beherzigt, eingeprägt und immer von Neuem wachgerufen haben will. Sagen wir kurz, wir werden von selbst zur **symbolischen** Auffassung der Opfergesetze hingeführt. Dass es in der Thora symbolische Gesetze gibt, d. h. dass Gott die Ausübung gewisser Handlungen zur Darstellung bestimmter Ideen angeordnet hat, dürfte als bewiesen gelten (vgl. Hirsch, Jeschurun IV. S. 22 ff.). Speciell die Opfergesetze aber waren von den bedeutendsten Autoritäten der ältern und neuern Zeit der Gegenstand symbolischer Deutung. Es würde zu weit führen, wollten wir alle symbolischen Erklärungen von Philo bis auf unsere Zeit aufzählen. Wir möchten nur diejenige Deutung, die uns am angemessensten erscheint und die wir bereits bei mehreren Auslegern finden, hier in möglichster Gedrängtheit entwickeln.

Wir müssen von den im ersten Buche der Thora berichteten Opferhandlungen ausgehen, denn wohl aus keinem andern Grunde wird von diesen Opfern erzählt, als dass wir den Ursprung der Opfer und ihr Verhältniss zu dem nachher gesetzlich angeordneten Cultus erfahren mögen.

Der Opferdienst steht mit dem Gottesbewusstsein der Menschen im innigsten Zusammenhange. Sowie dem Menschen zum Bewusstsein kam, dass es ein höheres Wesen gibt, von dem seine ganze Existenz abhängt, so fühlte er in sich einen inneren Drang, dieses höhere Wesen als seinen Herrn anzuerkennen und dies auch äusserlich kundzugeben, und zwar Anfangs wohl blos durch Worte, dann aber als das Gefühl stärker ward und immer mehr sich zu äussern rang, nicht mehr durch das schwache und flüchtige Wort, sondern durch die ungleich intensivere That.

Die ersten Opfer wurden von Kain und Hebel dargebracht. Diese werden (Gen. 4, 3) מנחה, eine Gabe, ein Geschenk genannt. Der Ausdruck מנחה bedeutet, so oft er in der Bibel vorkommt, immer ein Geschenk, das einem Höheren oder Mächtigeren gereicht wird (sonstige Geschenke heissen משאת oder מתנה). Es wird diese Gabe manchmal einem mächtigen Herrscher überreicht, weil es in dessen Macht steht, den Tributgebenden seiner ganzen Habe zu berauben. Man will sich mit dem Zwingherrn abfinden und opfert einen Theil, um das Uebrige zu retten. Es kann aber auch dieses מנחה als ein Zeichen der Unterordnung einem Höhern gespendet werden. Man erkennt diesen als Herrn an, sich selbst aber als Knecht, dessen ganzer Besitz des Herrn Eigenthum ist. Man schenkt in diesem Falle das Schönste und Beste dem Gebieter und behält nur den Rest für sich. Von dieser letzteren Art war das Opfer Hebels. Er brachte von den Erstgeborenen seiner Schafe und von ihren besten seine Gabe mit der gottgefälligen Gesinnung, dass er Gott als dem rechtmässigen Herrn seines Eigenthums das Beste und Vorzüglichste zu Füssen legen und den Rest nur als Gnadengeschenk aus seiner Hand empfangen wolle.

Hebels Opfer wurde daher wohlwollend aufgenommen, nicht wegen dessen Vorzüglichkeit, sondern weil es als der thatsächliche Ausdruck einer edlen Gesinnung erschien. Es heisst daher nicht: (Gen. 4, 4) „Gott wandte sich zum Geschenke Hebels“ — sondern „Gott wandte sich zu Hebel und zu seinem Geschenke“ וישע ד׳ אל הבל ואל מנחתו. Kains Opfer dagegen war von der ersteren Art. Er wusste, dass das Gedeihen seines Ackers von Gott abhängig ist,

dass dieser die Gewalt besitzt, ihm sein ganzes Gut zu entreissen; er wollte sich daher mit Gott abfinden und gab einen Theil, um sich den Rest zu sichern. Desshalb wandte sich Gott nicht zu Kain und zu seinem Geschenke ואל קין ואל מנחתו לא שעה. — Mit solcher Gesinnung waren auch die meisten Opfer der Heiden verbunden. Ihnen graute „vor der Götter Neide“, und sie waren bestrebt, sich mit den höheren Mächten abzufinden, die ihr Leben und Eigenthum bedrohten.

Bekundete aber auch Hebels Opfer eine löbliche Gesinnung, so war es immerhin blos eine מנחה, ein Geschenk. Er spendete zwar Thiere, aber die Thiere sollten nicht, als lebende Wesen, sein eigenes Leben als Gott angehörig und von Gott abhängig darstellen, sondern sie galten nur als ein Theil seines Besitzthums, sowie die Feldfrüchte dem Besitzthume Kains entsprachen. — Erst Noach, welcher eine ganz gottlose Welt vor seinen Augen untergehen und sich selbst nur durch ein Wunder von Gott gerettet sah, er erst fühlte es, wie sein ganzes Leben von Gott geschenkt und von ihm abhängig sei und gab diesem Gefühle durch ein Thieropfer kraftvollen Ausdruck. Das Blut, als das נפש des Thieres auf den Altar gebracht, versinnbildlichte die Menschenseele und das Menschenleben, und mit diesem Opferacte rang sich das Gefühl Noachs zum Ausdruck, dass er nicht nur mit seinem Gute, sondern auch mit seinem Blute Gott angehöre אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש.

Was ist aber der eigentliche Zweck dieser feierlichen Kundgebung? Dies wird erst durch Abrahams Opfer recht klar. Abraham hatte schon neunmal in schweren Prüfungen seinen Gehorsam gegen Gott bewährt. Jetzt sollte er die höchste Probe bestehen. Den einzigen Sohn, an dem sein ganzes Herz hing, dessen Leben ihm theurer als sein eigenes war, sollte er auf Gottes Befehl zum Opfer darbringen. Nachdem er durch seine Bereitwilligkeit seinen unerschütterlichen und unbedingten Gehorsam offenbart, erfolgte der Befehl, seinen Sohn zu verschonen. Da erblickte er plötzlich einen Widder und brachte ihn als Ganzopfer anstatt seines Sohnes. Hiermit wurde deutlich verkündet, dass die durch das Thieropfer Gott geweihte Lebenskraft vollständige Unterwerfung und unbedingten Gehorsam Gottes Befehlen gegenüber zum eigentlichen Zweck haben soll. Dies ist, was Gott vom Menschen verlangt, das ist die Bedeutung von יראת השם, Gottesfurcht: Gott unbedingten Gehorsam leisten. „Jetzt weiss ich, dass du gottesfürchtig bist, da du deinen einzigen Sohn mir nicht verweigert hast.“

Ward aber im מנחה das ganze Besitzthum dem Dienste des Schöpfers geweiht, ward durch עולה das Leben als Gott angehörig und zu seinem Dienste und zum Gehorsam gegen ihn vepflichtet symbolisirt, so stellte Jacob durch seine זבחים-Mahlopfer, die später auch den Namen שלמים führten, noch eine andere Seite des Lebens mit Gott und vor Gott dar. Jacob hatte zum ersten Male Gelegenheit gehabt, das höchste Gottvertrauen zu zeigen. Er war oft verfolgt und von Noth und Drangsal umgeben. Aus allen diesen Gefahren kam er שלם unversehrt und wohlbehalten davon, und er gelangte zur Ueberzeugung, dass Gott stets mit ihm war אלקי אבי היה עמדי (Gen. 31, 5), dass er in Gemeinschaft mit Gott lebte, dass Gott ihn weidete (אלקים הרועה אותי Gen. 48, 15), ihn nährte und Leiter seines Geschickes war. Dieses Leben in Gemeinschaft mit Gott drückte er durch seine שלמים-Opfer aus, er verkündete damit laut: ד׳ לי לא אירא und ד׳ רועי לא אחסר (vgl. Ps. 23). Er setzte sich als Sohn an des Vaters Tisch und fühlte sich vor allen Feinden geborgen (תערוך לפני שלחן נגד צוררי).

Eine erhöhte Bedeutung erhielten die Opfer nach der Gesetzgebung am Sinai, nachdem Gott dem israelitischen Volke seinen Willen offenbart und die Stiftshütte als אהל שכן באדם, als ein Zelt, wo Gottes Herrlichkeit unter Menschen wohnen sollte, errichtet war. Diese höhere Bedeutung des Opfers wird in Exod. 29, 38—46 verkündet. Nach der Anordnung des täglichen Ganzopfers spricht Gott: „Ein ständiges Ganzopfer für eure Geschlechter am Eingange des Offenbarungszeltes, wo ich mich dir offenbare, um mit dir zu sprechen. Und ich offenbare mich daselbst den Kindern Israel, dass es geheiligt werde durch meine Herrlichkeit . . . . Und ich werde wohnen inmitten der Kinder Israel . . . . Und sie sollen wissen, dass ich der Ewige ihr Gott bin, der sie aus Aegypten geführt, um in ihrer Mitte zu wohnen“.

Die höchste Belohnung, die den Israeliten als Folge der Opfer im Heiligthum verheissen wird, ist also, dass Gott in ihrer Mitte wohnen wird, was der Verf. des Cusari (I, 109) mit folgenden Worten erläutert: „Unsere Verheissungen bestehen im Hangen am Gottesgeiste durch Prophetie und dem, was ihr ähnlich ist, sowie in der Manifestirung des göttlichen Geistes an uns in Grösse, Herrlichkeit und Wundern.“ Darum sagt die Thora nicht: „Wenn ihr diese Gebote befolget, werde ich euch nach dem Tode in Lustgärten und Vergnügungsplätze führen“ — sondern es heisst: „Ihr werdet mir zum Volke und ich werde euch zum Gotte sein“, d. h.

ich werde euch leiten, es werden unter euch Männer erstehen, die vor mir wandeln und sich zum Himmel emporschwingen". Die Stätte, wo Israel täglich Gott sein Leben weihte, gestaltete sich zur Wohnung der göttlichen Herrlichkeit, wo der Gottesgeist waltete und woher die heiligen Gottesmänner, die Propheten, die Sänger und Dichter der heiligen Poesie den Geist schöpften, der in ihren Reden und Liedern als רוח הקדש hervorleuchtet, der sie über gewöhnliche Sterbliche erhob und in die Nähe Gottes führte, um von dem Glanze seiner Herrlichkeit beglückt zu werden.

Wenn aber Gott inmitten Israels thront, so muss auch Israel ein heiliges Volk sein und sich vor allem Gemeinen und Unreinen bewahren. Jeder Israelit, der dieses höchsten Lohnes, in der Nähe Gottes zu leben, theilhaft werden will, muss seine Seele wohl in Acht nehmen, dass sie nicht durch einen sündigen Wandel ausgeschlossen werde von dem Heile, das dem Volke Gottes beschieden, dass sie nicht von ihrem Volke getrennt und ausgeschieden werde (נכרתה מעמיה). Werden derartige Sünden aber auch nur irrthümlich begangen, so machen sie den Menschen doch der Nähe Gottes unwürdig, denn sie verunreinigen Heiligthum und Altar, sie machen diese heiligen Stätten profan, dass sie fürder nicht als Wohnstätten der göttlichen Herrlichkeit dienen können. Andere Vergehen wieder verletzen die Rechte Gottes als des Herrn der Menschen und des Weltalls, wenngleich sie nicht so schwerwiegend sind, dass sie das Heiligthum verunreinigen.

Um die Heiligthümer zu entsündigen und die Reinheit der Seele wiederherzustellen, soll der Mensch mit Reue und Busse sich zu seinem Schöpfer wenden, von dem er sich entfernt, soll er mit ganzer Kraft danach streben, ein neues reineres und menschenwürdigeres Leben zu beginnen, soll er das verletzte Recht wiederherstellen und seine Fehler wieder gut machen. Die Sündopfer und Schuldopfer, welche erst durch die Gesetzgebung am Sinai angeordnet wurden, sind der Ausdruck der Gesinnungen, welche den reuigen Sünder beseelen, der wieder die Gemeinschaft mit Gott erlangen will, der das Heiligthum Gottes reinigen und die verletzten Rechte des Schöpfers durch Rückerstattung seiner Verschuldung restituiren will.

Aber אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא es ist nicht möglich, jede Unreinheit aus der Mitte Israels fern zu halten und die Herrlichkeit des Herrn ist שוכן בתוך טמאותם thronend mitten in des Volkes Unreinheiten. Daher sollte einmal im Jahre die grosse Sühne des

Heiligthums vollzogen werden, wobei Israel mit aller Kraft zu dem hohen Ideal hinanstrebe, rein vor Gott zu wandeln und sich stets die Gemeinschaft mit Gott zu bewahren.

Mit Recht wurde allen Opferhandlungen der gemeinsame Name עבודה, d. h. Dienst Gottes beigelegt. Der Opfercultus ist עבודה שבמעשה, während das Gebet als עבודה שבלב bezeichnet wird. עבודה שבמעשה sich dem Dienste Gottes weihen, seine Herrschaft anerkennen durch einen symbolischen Act, ist קרבן. Dagegen wird durch תפלה der Gedanke von der Gottesherrschaft und des Menschen Unterwürfigkeit nur durch Worte ausgedrückt, ohne dass sich der Gedanke in einer That äussert. Die תפלה heisst daher עבודה שבלב der Gottesdienst im Innern, der allerdings durch Worte schwachen Ausdruck gefunden, aber noch nicht zur That herangeschritten ist.

So war der Opfercultus das Mittel, Israel mit seinem Gotte zu verbinden. Die wahre Liebe zu Gott, die Alles hingibt, der unbedingte Gehorsam gegen ihn, der keine Grenze kennt, wo es gilt, seinen heiligen Willen zu vollziehen, das sehnsuchtsvolle Streben des Geistes, in der Nähe der göttlichen Herrlichkeit zu weilen, alle diese edlen und hehren Triebe des Menschen fanden, wenn sie sich zu äussern rangen, in dem Opfer das entsprechendste und befriedigendste Mittel.

Litteratur: a) Jüdische: Mischna u. Talmud; Philo und Josephus. — Maimonides, Moreh Nebuchim III, 26; 32 u. 46 — Kusari II 25—28. — ספר החנוך im Abschnitt תרומה. — Nachmani (Ramban) Commentar zu Lev. 1, 9.— Abarbanel, Vorrede zu Lev.— Arama, Akeda zum Abschn. ויקרא. — Isserles, ספר תורת העולה. — Lewysohn, L., Ueber die Opfer des A. T. in Kobaks Jeschurun 1857 ff. — Hirsch, S. R. in seinem Pent.-Commentar. — b) Christliche: Bähr, Symbolik II 189 ff. — Hengstenberg, die Opfer der heil. Schrift.— Kurtz, der alttestamentl. Opfercultus.— Wangemann, Das Opfer nach der heil. Schr. — Ewald, Alterthümer; Keil, Archäologie. — Die Commentare zu Lev. — Die Art. Opfer in den Realwörterbüchern von Herzog, Winer Schenkel und Riehm.

Uebersetzung und Erklärung.

1) Stiftszelt-Opfergesetze, Lev. 1—5.

V. 1. Der Ewige rief dem Moses zu und sprach zu ihm vom Stiftszelte aus, wie folgt.

ויקרא אל משה. קרא in der Bedeutung „Rufen“ kann einerseits mit Accus. oder, was ungefähr dasselbe ist, mit dem zuweilen an dessen Stelle tretenden Dativ der Person (vgl. Ewald § 292 e), andererseits auch mit אל construirt werden. Im ersteren Falle hat es die Bedeutung „Jemand (der nicht anwesend ist) herbeirufen“, im letzteren Falle bedeutet es „Jemand (der in der Nähe sich befindet) zurufen“ oder ihn beim Namen rufen (vgl. Exod. 3, 4). Unsere Weisen behaupten (ת״כ Anf.), dass Gott Moses vor jeder Rede zuerst mit Namen angerufen habe. Dieser Umstand wird in der Thora dreimal erzählt, und zwar an jeder der drei Stätten, wo Gott sich Moses offenbarte. Zum erstenmal am Dornbusch (Exod. 3, 4, ויקרא אליו א׳ מתוך הסנה וגו׳), darauf auf dem Sinai (Exod. 19, 3 ויקרא אליו ד׳ מן ההר, vgl. Mechilta das.), endlich hier in der Stiftshütte. Dieser der Rede vorangehende Ruf, womit Gott sich Moses offenbarte und ihn zum Vernehmen seiner Rede aufforderte, war nach ת״כ ein Zeichen der Vertrautheit und der Liebe, und mit Recht weist der Midrasch (Lev. rabba 1 u. Gen. r. 52) auf den Unterschied zwischen dem bei Moses vorkommenden ויקרא und dem bei Bileam gebrauchten ויקר hin. Bileam begegnete Gott (נקרא) gewissermassen zufällig. Mit der Rede Gottes zu Bileam wurde blos die Verhinderung des Fluchens und die Nöthigung zur Segnung Israels beabsichtigt. Die Offenbarung an Bileam war nicht direct bezweckt; daher ויקר. Vielleicht wollte schon die Massora durch das א׳ זעירא auf den Unterschied zwischen ויקרא und ויקר hindeuten*).

*) Ueber die Bedeutung der kleinen und grossen Buchstaben זעירא, רבתי u. ähnlicher Zeichen der Bibel sind wir ganz im Unklaren. R. Salomo Norzi im מנחת ש׳ verweist zumeist, wenn solche Zeichen vorkommen, auf kabbalistische oder sonst der Mystik huldigende Deutungen des זוהר, ריקאנטי, בחיי u. dgl. Diese Deutungen kommen bei der einfachen Auslegung nicht in Betracht. Ebensowenig können wir aber uns den kritischen Deutungen mancher Neuern anschliessen, und zwar schon deshalb nicht, weil sie die betreffenden Erscheinungen nicht zu erklären vermögen. So will z. B. Delitzsch das ה׳ minusculum in בהבראם (Gen. II, 4) damit erklären, dass dem Activ בבראם der Vorzug vor dem Passiv בהבראם gegeben

Als Subject des ersten Satzes ist der Gottesname des folgenden Satzes zu betrachten (so schon die alten Erklärer). — Der unaussprechliche Gottesname הויה hat nach Uebereinstimmung der vorzüglichsten jüdischen und nichtjüdischen Exegeten von den Punktatoren die Punkte des שם ארני erhalten. Es ist hierbei nur dasselbe geschehen, was bei jedem קרי geschieht. Das Wort wird nach dem קרי punktirt, wenn es gleich nach dem כתיב andere Punkte haben müsste. Wenn Luzatto (Comment. zu Gen. 2, 4) diese Annahme dadurch widerlegen will, dass demnach das י׳ mit חטף פתח wie das א׳ von ארני punktirt sein sollte, so können wir mit Ewald (§ 31 b.) annehmen, dass der Kürze wegen bei einem so häufig vorkommenden

---

zu werden scheint. Was wird aber Delitzsch mit ק׳ זעירא in קצתי בחיי, mit dem מ׳ זעירא in מוקדה, mit dem י׳ זעירא in תשי anfangen? Luzzatto zu Gen. 27, 46 bemerkt, die Schreiber hätten im Alterthum den Brauch gehabt, so oft ein Wort mit demselben Buchstaben schloss, mit welchem das folgende anfing, einen der beiden gleichen Buchstaben wegzulassen, später hätte man den fehlenden Buchstaben hinzugefügt und aus Mangel an Raum ihn klein geschrieben. Damit will er nun die kleinen Buchstaben in ותאמר רבקה אל יצחק קצתי בחיי und in ויקרא אל משה erklären. Doch diese willkürliche Annahme bedarf wohl kaum der Widerlegung. Nirgends findet sich eine Andeutung, dass die alten Schreiber einen solchen unsinnigen Brauch gehabt (vernünftiger Weise lässt sich höchstens sagen, sie haben bei derartigen Fällen einen Buchstaben vergessen). Wie will er ferner die kleinen Buchstaben in בהבראם, מוקדה, תשי u. v. a. erklären. Endlich wird er dann auch die grossen Buchstaben damit erklären wollen, dass der Schreiber da zu viel Raum gehabt und den Buchstaben vergrössert habe, und warum ist das ב׳ von בראשית gross geschrieben? Noch willkürlicher ist es, wenn Merx (oben S. 53) in dem kleinen מ׳ von מוקדה eine Stütze für seine Correctur finden will, dass על vollständig zu streichen und המוקדה statt מוקדה zu lesen sei. Eine vernünftige Kritik muss willkürliche Erklärungen noch mehr als die mystischen Deutungen verurtheilen; sie wird sich begnügen zu behaupten, es haben diese Zeichen eine kritische Bedeutung, die wir nicht mehr ergründen können. Mit eben demselben Rechte werden wir aber auch annehmen können, diese Zeichen haben eine sachliche Bemerkung zum Zwecke und sind ursprünglich vom Autor selbst gemacht worden, wie wenn wir etwa zur stärkern Hervorhebung ein Wort unterstreichen oder durch eine andere Schrift bezeichnen. Wir können natürlich die Absicht des Schreibers nur in wenigen Fällen errathen, in manchen wissen wir gar nichts darüber anzugeben; aber wir, die wir diese Zeichen für uralt halten, können doch unsere Unwissenheit begreiflicher finden, als die Kritiker, welche dieselben von den Massoreten erfinden lassen. Nach dieser Annahme liesse sich der Umstand nicht erklären, dass schon der Talmud und die ältesten Midraschim derartige Zeichen in verschiedener Weise zu deuten versuchen. — Indessen sind die mit diesen Zeichen beabsichtigten Bemerkungen nur von untergeordneter Bedeutung, weshalb ein ספר תורה, selbst wenn diese Zeichen fehlen, כשר ist. (Vgl. Maim. H. ספר תורה 7, 9 und טור יד 279.)

Worte das Patach weggelassen wurde; oder dass, wie Ibn-Esra in צחות Namens einiger Grammatiker behauptet, ein Sch'wa vor einem O- und U-Laute ohnedies wie flüchtiges A gelesen wurde (welche Ansicht durch die Septuaginta manchmal bestätigt wird, vgl. Samuel, Salomon), wesshalb, wenn der Gottesname Elohim lautet, immer unter dem י' ein חטף סגול steht. Dass aber die Punkte beim שם die des שם אדני sind, lässt sich noch positiv durch folgende Umstände beweisen. 1. Es werden, wie bereits bemerkt, überall die Punkte des קרי gesetzt. 2. Wenn אדני vorher steht, sind die Punkte von אלקים unter dem שם הויה zu finden. 3. Die Präfixa ו'ב'כ'ל'מ' werden vor הויה nicht wie vor einem Wort das mit י' beginnt, wie vor יהודה יוסף u. dgl., sondern wie vor א' punktirt. 4. Die Buchstaben ב'ג'ד' כ'פ'ת' sind nach dem שם הויה immer dagessirt, was sonst nach einem mit lautlosem ה' schliessenden Worte nicht der Fall ist.

Ueber die eigentliche Punktation sowie über die Bedeutung des ausgezeichneten Gottesnamens (שם המיוחד) besitzen wir keine zuverlässige Tradition. Hier seien nur diejenigen Deutungen angeführt, die sich bei unsern alten Weisen vorfinden und die in einem von uns alltäglich recitirten Gebetstücke zusammengestellt sind. Es ist dies die Benediction, die mit ברוך שאמר והיה העולם beginnt.*) Anstatt nach dem Worte ברוך (es sei gebenedeit) den שם המיוחד zu nennen, wird hier dieser Gottesname nach allen seinen im Talmud und Midrasch vorkommenden Bedeutungen umschrieben. Alle diese Deutungen haben dies gemeinsam, dass sie den Namen vom Stamme היה = הוה (sein) ableiten, wie dies aus Exod. 3, 14 f. hervorgeht, wo Raschbam mit Recht bemerkt, dass Gott selbst sich in der ersten Person אהיה nennt, dagegen Moses diesen Namen den Kindern Israel in der dritten Person mittheilen soll, wobei das mittlere י' des Stammes in ו' verwandelt wird. Ob jedoch der שם המיוחד als eine Qal,- Piël-

*) Dieses Gebetstück wird zwar im Talmud nicht erwähnt, aber bereits von den Geonim als alt und allgemein bekannt angeführt; so vom Gaon R. Natronai im Tur O. Ch. 52, von R. Mose Gaon im Aruch v. חסל, vom ס' היכלות im Tur 51, von Alfasi zu Berachot 82 und vom Sohar Exod. 215b. Es findet sich theilweise in אלי' זוטא Abschn. 4, und nach einem alten Berichte (cit. im יוחסין ed. Krakau 122) ist bei der Installation des Resch Galuta in Babylonien am ersten Sabbat das ברוך שאמר in der Gemeinde feierlich vorgetragen worden derart, dass der Vorsänger einen Satz vortrug und darauf ein Chor von Jünglingen mit ברוך הוא einstimmte. Allem Anscheine nach ist dies demnach ein altes Gebetstück aus talmudischer Zeit; doch gibt es davon verschiedene Rezensionen. Wir citiren nach dem Gebetbuche der Aschkenasim.

oder Hiphil-Form gelesen wurde, ist nach den verschiedenen Deutungen verschieden zu entscheiden.

1. Die am häufigsten vorkommende Erklärung des ausgezeichneten Gottesnamens ist die: שאמר והיה העולם, der durch sein Wort die Welt ins Dasein gesetzt hat, der מהוה העולם, der Schöpfer der Welt. Der Name könnte hiernach im Piël oder Hiphil gelesen werden. Aber auch in Qal kann er bedeuten „der Urheber alles Seins", sowie יצחק nicht „der Lachende" sondern „der das Lachen oder die Freude veranlassende" bedeutet. Diese Deutung des שם הויה wird von R. Eliezer (nach einer andern LA.: R. Ismael) zu Exod. 6, 2 in der Mechilta des R. Simon b. Jochai gegeben, indem er zu אני ה׳ bemerkt: אני הוא שאמרתי והיה העולם. Es wird besonders auf das שאמרתי Gewicht gelegt, dass Gott Alles durch sein Wort geschaffen (הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד). Sein Wort ist es, welches die Welt erschuf, sein Wort ist es, welches das All erhält. Allein zur näheren Erklärung des Namens Gottes, als des Weltschöpfers, muss noch hinzugefügt werden ברוך עושה בראשית, Gott hat den allerersten Anfang der Welt geschaffen, d. h. er hat die Welt aus dem Nichts (יש מאין) hervorgebracht. Dies liegt in dem Ausdruck מעשה בראשית, den unsere Weisen für das ursprüngliche Schöpfungswerk Gottes stets gebrauchen. Der erste Vers der Thora בראשית ברא א׳ את השמים ואת הארץ hat zwei verschiedene Deutungen gefunden: Die eine fasst diesen Satz als Nebensatz auf und lässt den Hauptsatz erst mit ויאמר א׳ יהי אור beginnen. Hiernach wäre die Schöpfung aus Nichts in dem ersten Abschnitt der Thora nicht deutlich ausgesprochen. Unsere Weisen haben mit dem Ausdruck מעשה בראשית gegen diese Erklärung Protest eingelegt; sie wollen בראשית וגו׳ als Hauptsatz gefasst wissen, eine Erklärung, welche die einzig richtige ist. Der Glaubenssatz, dass Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen, ist demnach in den ersten Worten der Thora gelehrt. Mit Recht sagt Samson Raphael Hirsch: „Die Schöpfung aus Nichts יש מאין ist eine Wahrheit, die den Grundstein des Bewusstseins bildet, welches die Lehre Gottes aufbauen will. . . Alles, Stoff und Form, alles Seiende ist aus dem freien, allmächtigen Schöpferwillen hervorgegangen. Frei steht und waltet noch heute der Schöpfer über Stoff und Form aller Wesen, über die Kräfte, die im Stoffe wirken, über die Gesetze, nach welchen sie wirken, und über die Formen, die sie gestalten". — Daher müssen wir zur Bezeichnung Gottes als des Weltschöpfers hinzufügen: ברוך עושה בראשית.

2) Die zweite Erklärung des שם הויה ist die, dass Gott seine Verheissungen ins Dasein setzt, zur Erfüllung bringt; er ist מהוה דבריו. Diese Erklärung findet sich bereits in der Thora Exod. 6, 3; dort spricht Gott: וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באי שדי ושמי ה׳ לא נודעתי להם, d. h. wie Raschi erklärt, ich habe meine Verheissungen noch nicht erfüllt. Indem Israel diese Manifestation Gottes erfahren sollte, wird gesagt: לכן אמר לבני ישראל אני ה׳. Erst jetzt sollten sie die wahre Bedeutung erfahren, die der Name ה׳ für ihre damalige Lage hatte. Auch zu Exod. 6, 2 bemerkt R. Simon (in Mech. des R. Simon): נאמן אני לשלם מה שאמרתי ליעקב וכו׳. Gott führt seine Verheissung, die er durch einen Propheten verkünden liess, wenn sie zum Guten ist, in allen Fällen aus, selbst wenn derjenige, der das Gute empfangen soll, dessen nicht würdig ist. Ja, sogar wenn Gott etwas Gutes bedingungsweise verheisst, geht es in Erfüllung, selbst wenn die Voraussetzung nicht eingetroffen ist. (Berachot 17 a, Maimonides יסודי התורה X, 4 u. לחם משנה das.) Aber auch die Strafandrohungen, die Gott durch einen Propheten verkünden lässt, gehen in Erfüllung, wenn der Frevler sich nicht bessert. Daher sagen wir ferner ברוך גוזר ומקים. Dies meint die Strafverkündigung Gottes, die nur dann als גזירה, als fester Beschluss zu betrachten ist, wenn Gott vorher weiss, dass die Bösen nicht zurückkehren werden, dann wenn er גוזר ist, geht es in Erfüllung. Wir finden im Talmud (Berachot 57b) ein Beispiel dafür in den Strafandrohungen, die über Babel verhängt wurden. Diese sind allesamt bis zum letzten Worte buchstäblich in Erfüllung gegangen. Wer an diesem Orte vorüberzieht, soll nach der talmudischen Vorschrift die ברכה sprechen: ברוך אומר ועושה ברוך גוזר ומקים. Diese Bedeutung des Gottesnamens als מהוה דבריו verbürgt uns auch Israel's Zukunft. Denn sowie er einst in Aegypten mit Hinweisung auf den שם הויה uns diese seine Bedeutung gezeigt hat, dass gerade zur Zeit, als Israel ganz darniederlag und nach menschlicher Berechnung keine Aussicht auf Rettung war, dass gerade damals Gott sein עתה תראה וגו׳ aussprach und das Erlösungswerk begann und vollführte — ebenso wird auch in der Zukunft Gott seine Verheissungen erfüllen, sollte der menschlichen Combination diese Erlösung auch noch so schwierig oder gar unmöglich erscheinen. Gott ist אומר ועושה.

3) ברוך מרחם על הארץ וכו׳ enthält die Erklärung des שם הויה, welche denselben als מדת הרחמים auffasst. Diese Deutung findet sich bei unseren Weisen oft, vgl. z. B. Sifre Deut. 27: כל מקום שנאמר ה׳ זו מדת רחמים . . . כל מקום שנאמר אלקים זו מדת הדין. Es liegt

dies in der Auffassung dieses Namens als „der Seiende“. Als Moses, bevor er seine Sendung übernahm, Gott fragte, welchen Gottesnamen er den Israeliten mittheilen sollte, erhielt er zur Antwort: אהי' אשר אהי'. Was bedeuten diese Worte? Manche Erklärer meinen: das „Ich bin, der Ich bin“ soll das absolute Sein sowie die Unveränderlichkeit Gottes ausdrücken. Allein abgesehen davon, dass eine solche metaphysische Erklärung den damaligen Israeliten, die als Sklaven arbeiteten, kaum fassbar gewesen sein dürfte, ist auch kaum einzusehen, wie dieser Name als geeignet erschien, den Bedrückten Rettung und Befreiung zu verkünden. Fassen wir aber in's Auge, dass השם den barmherzigen und gnädigen Gott bezeichnet (ה' ה' א' רחום וחנון וגו'), so werden wir den שם הויה in der Bedeutung „der mit euch Seiende“ zu erklären haben. Hatte doch Gott im vorhergehenden Verse zu Moses gesagt כי אהי' עמך (Ich werde mit dir sein, ich werde dir beistehen). Vergl. Psalm. 91, 14 f. כי ידע שמי יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה. Gott ist mit den Menschen; er hat sich ihnen offenbart, er führt und leitet sie. Darin sind alle מדות הרחמים, alle Attribute der Liebe und der Gnade Gottes enthalten. Sowie aber die Attribute חנון und רחום durch die Sätze וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם umschrieben werden, so bezeichnet der Satz אהי' אשר אהי' näher den jene Attribute der Liebe zusammenfassenden Namen הויה, nach der Bedeutung: „der mit dem Menschen Seiende“. Gott ist חנון, Gnadengüter spendend, aber diese Gnadenspende gestaltet sich verschieden nach der Individualität desjenigen, der diese Gnade empfängt וחנותי את אשר אחון. Gott ist רחום, er schützt in seinem Erbarmen den Menschen vor den Uebeln, die ihn treffen oder bedrohen; aber auch dieses Erbarmen ist der Person angemessen, der es zu Theil wird. Ebenso aber ist auch das אהי', der Beistand Gottes, der dem Menschen zu Theil wird, nicht bei allen Personen und nicht zu allen Zeiten und nicht unter allen Verhältnissen in derselben Weise sichtbar, sondern אהי' אשר אהי' sagt Gott: „Ich bin, was Ich bin“. Ich bin mit Israel in seiner Noth (עמו אנכי בצרה), wie ich später mich ihm als Gesetzgeber offenbaren, wie ich noch später meine Herrlichkeit in seiner Mitte thronen lassen und ihm in einem herrlichen Lande Segen und Heil spenden werde. In diesem Sinne drückt der שם הוי' den spezifisch-jüdischen Gottesbegriff aus, der sich nicht zur Ruhe von der Welt entfernt, sondern in der Welt ist und mit den Menschen ist (das bedeutet הוה). Er ist der sich offenbarende Gott, der wie Kusari IV, 3 so trefflich erörtert, sich von dem philosophischen Gott scharf unterscheidet. „Der Gott

der Philosophen ist ein solcher, der nicht nützt und nicht schadet. Dieser existirt für die Menschen nicht; er weiss weder von ihren Gebeten und Opfern, noch von ihrem Gehorsam und Ungehorsam." Nicht also der Gott der Offenbarung: er ist der wahrhaft Seiende, er ist und lebt unter den Menschen, er thut ihnen seinen Willen kund, verlangt von ihnen Gehorsam, belohnt diesen, während er den Ungehorsam bestraft. Dies alles sind Acte der Gnade und Barmherzigkeit Gottes gegen seine mit Freiheit ausgestatteten Geschöpfe ברוך מרחם על הבריות.*)

4) ברוך משלם שכר טוב ליראיו ist die vierte Deutung des שם הויה. So erklärt R. Josua (Mech. d. R. Simon zu Exod. 6, 2) den ausgezeichneten Gottesnamen mit den Worten: נאמן אני לשלם שכר. Auch sonst deuten unsere Weisen sehr oft אני ד׳ mit den Worten אני נאמן לשלם שכר (Sifra אחרי Par. 9, ויקרא רבה 23). Wenn noch אלקיכם dabei steht, so bedeutet dies אני דיין ליפרע. Da אלקים = מדת הדין und מדת הרחמים = ה׳ ist, so wäre das משלם שכר טוב nur eine andere Seite der Eigenschaft der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit. Allein der Ausdruck נאמן, den unsere Weisen bei dieser göttlichen Gnade hinzufügen, legt bei dieser Liebesthat Gewicht auf die wahrhafte Treue Gottes, die er bei der Vergeltung beweist. Diese Treue liegt darin, dass er den Lohn nicht immer in dieser Welt der Ver-

*) Betreffs des Satzes ברוך מרחם על הארץ wäre man versucht, hierin die Barmherzigkeit Gottes gegenüber den unfreien Geschöpfen der Erde zu erblicken, wie ja in der That טוב ה׳ לכל ורחמיו על כל מעשיו. Indessen ist einmal der Ausdruck הארץ in dieser Bedeutung kaum nachzuweisen, sodann dürfte diese Liebe Gottes, die sich gegen alle Geschöpfe zeigt, schwerlich in dem Namen הוי׳ ausgedrückt sein. Der Sinn dieses Segensspruches ist indessen in der Mischna Taanit 15 a klar und unzweideutig dargethan. Danach bedeutet הארץ nicht die ganze Erde, sondern „das Land", Palästina: das heilige Land wird durch die besondere Fürsorge Gottes überwacht: ארץ אשר ה׳ א׳ דורש אותה, תמיד עיני ה׳ א׳ בה מראשית השנה עד אחרית השנה. Wenn auch alle Länder Gegenstand der göttlichen Fürsorge sind, so kann man doch nur von Palästina sagen, dass ihm Gott seine Liebe zuwendet, indem er dasselbe zum Wohnsitz seiner Herrlichkeit auf Erden auserkoren. Gott wird nicht nur אלקי ישראל, Gott Israels, sondern auch אלקי הארץ (2. Kön. 17, 27) Gott des Landes genannt, weil (wie Kusari sagt) dieses Land in seiner Luft, seinem Erdboden, seinem Klima eine besondere Kraft besitzt, die zur prophetischen Anschauung verhilft. Wenn demnach der Name הוי׳ „der Seiende" als der mit dem Menschen Seiende aufgefasst wird, so ist zuvörderst an Gottes Gegenwart im heiligen Lande zu denken; daher zuerst ברוך מרחם על הארץ und dann erst ברוך מרחם על הבריות. Vgl. Sifre zu Deut. 11, 12 ארץ אשר ה׳ א׳ דורש רבי אומר וכי אותה בלבד הוא דורש והלא כל הארצות הוא דורש שנאמר להמטיר על ארץ לא איש וגו׳ ומה ת״ל ארץ אשר ה׳ א׳ דורש אותה כביכול אין דורש אלא אותה ובשכר דרישה שהוא דורשה דורש כל הארצות.

gänglichkeit zutheil werden lässt, sondern den eigentlichen Lohn für die ewige Zukunft aufbewahrt. Dies ist die Bedeutung von נאמן. Der שם הויה wird hiernach als ein Verbum in der Zukunft gefasst, etwa „der mit dem Menschen in der Zukunft sein wird.“ Daher משלם שכר טוב nicht Lohn in dieser Welt, der ja doch nicht vollkommen ist, sondern einen absolut guten Lohn in der Welt der Ewigkeit.*) Dieser Lohn wird dem Menschen zutheil für seinen Gehorsam, den er den Geboten Gottes gegenüber bezeugt, daher ליריאיו, denen die Gott fürchten, d. h. seinen Befehlen unbedingt gehorchen.

5) ברוך חי לעד וקיים לנצח ist die fünfte Deutung, welche der Midrasch dem allerheiligsten Gottesnamen gegeben. Gott ist ewig (היה הוה ויהי׳), wie im Gebet ארון עולם gesagt wird. Auch im Midrasch rabba zur Stelle אהי׳ אשר אהי׳ heisst es: אמר הקב״ה למשה אמור להם אני שהייתי ואני הוא עכשיו ואני הוא לעתיד לבוא. Er war, ist und wird sein. Alle diese Zeiten liegen in der Imperfect-Form. Hiermit wollten wohl unsere Weisen nicht im שם המיוחד den metaphysischen Begriff „ewig“ finden, als sollte Gott eine Ewigkeit der Ruhe zugeschrieben werden. Es dürfte vielmehr darauf Gewicht zu legen sein, dass derselbe Gott, der von Urewigkeit war und das Universum hervorgebracht hat, auch noch jetzt ist und in der Zukunft sein wird. Daher in unserem Gebetstück חי לעד וקיים לנצח „Er lebt immerwährend, in jeder Gegenwart und wird in Ewigkeit bestehen.“ Einzelne heidnische Religionen haben zwar das Dasein Gottes und die von ihm erfolgte Schöpfung der Welt zugestanden. Allein Gott ist ihnen nur ein Gott der Vergangenheit, der einmal mit der Welt in Verbindung stand, damals nämlich, als er dieselbe erschuf; seit dieser Zeit aber lebt Gott nicht mehr in Verbindung mit der Welt. Es gibt für sie keine frei waltende Vorsehung, welche die Gegenwart und Zukunft gestaltet; vielmehr erfolgt Alles mit Nothwendigkeit nach den einmal fest bestimmten Naturgesetzen. Die jüdische Gotteslehre verkündete dem entgegengesetzt die Ewigkeit Gottes in der Welt und die frei waltende Vorsehung, die חי לעד immerwährend mit der Welt als ihr lebendiger Leiter in Verbindung steht, und קיים לנצח als das in aller Ewigkeit bestehende Wesen die Zukunft

---

*) Vgl. Maimonides Hilchot תשובה VIII, 1: הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא והיא החיים שאין מות עמהן והטובה שאין עמה רעה, היא שכתב בתורה למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכולו ארוך. שכר הצדיקים היא שיזכו לנועם זה ויחיו בטובה זו.

der Welt nach seinem Heilsplane gestaltet. משלם שכר טוב ליראיו ist nur möglich, wenn חי לעד וקיים לנצח.

6) ברוך פודה ומציל ist die sechste Deutung des Gottesnamens durch unsere alten Weisen. Er ist ein מְהַוֶּה in dem Sinne, dass er dem schon vollständig verlorenen Menschen neues Sein spendet (מהוה = Dasein-Spendender). In diesem Sinne ist die Benediktion גואל ישראל nahe verwandt mit der B. רוצה בתשובה. Wenn Gott die Reue und Busse eines Menschen annimmt, so schenkt er einem moralisch verlorenen Individuum neues Leben. Als Erlöser spendet er einem physisch zu Grunde gehenden Menschen oder Volke ein neues Dasein. Nachdem das zuerst von Gott geschenkte Leben verloren gegangen, ist er stets bereit, ein neues zu spenden. Vielleicht ist פודה der Erlöser aus dem moralischen Verderben und מציל der Erretter aus dem physischen Elend. פודה ומציל wäre demnach dasselbe, רוצה בתשובה חנון ומרבה לסלוח und גואל ישראל, welche beide nicht ohne Grund im שמונה עשרה-Gebet nebeneinander gestellt sind.*) Wie aber die göttliche Erlösung in der That das bereits vernichtete Dasein wieder herstellt, hat uns die erste גאולה, die Erlösung aus Aegypten, deutlich gezeigt. עתה תראה spricht Gott zu Moses: erst jetzt ist der Zeitpunkt gekommen, in dem du mein Erlösungswerk schauen kannst. Nachdem jede Hoffnung auf Befreiung durch menschliche Hilfe geschwunden, nachdem das Volk Israel des letzten Restes der Selbstständigkeit beraubt, nachdem der Druck so unerträglich geworden war, dass von einer Existenz des Volkes keine Rede mehr sein konnte, עתה תראה jetzt wirst du sehen, dass ich es bin, der dem Volke, nachdem dessen Bestand vernichtet ist, neues Dasein erschafft, wie ich aus dem Nichts das ganze Weltall geschaffen habe.

7) ברוך שמו ist endlich die siebente Bezeichnung, die unsere Weisen für den שם המפורש ausgesprochen haben. Der שם הויה ist nomen proprium Gottes. So sagt der Midrasch rabba (ב״ר 17, Jalkut zu Jes. 42, 8): ה׳ הוא שמי שקרא לי אדם הראשון הוא שמי שהתניתי ביני לבין עצמי הוא שמי שהתניתי ביני ובין מלאכי השרת. הויה ist der Name, den mir der erste Mensch gab, dies ist mein Name, mit dem ich selbst mich nenne, dies ist mein Name, mit dem die Dienstengel mich benennen. Der Eigenname ist in der heiligen Schrift oft nicht,

---

*) Eine derartige Deutung gibt R. Jose der Galiläer dem Gottesnamen ה׳ in Exod. 6, 2 in Mech. des R. Simon: כלאה נתחייבו לי בני . . . הריני עושה עמהן בעבור שמי הגדול . . . והריני מבקש להוציאן ממצרים.

wie bei uns, ein inhaltloses Wort, eine willkürlich gewählte Bezeichnung eines Gegenstandes, sondern man benannte die Person oder die Oertlichkeit mit einem Namen, der dem Eindrucke entsprach, den man von ihr erhielt. Mit dem Namen drückte der Nennende aus, was die Person oder die Sache für ihn war. Verschiedene Personen, die von einem Objecte verschiedene Eindrücke erhielten, gaben diesem auch verschiedene Namen. Die Stadt, die früher לוז hiess, nannte Jakob בית אל, Gotteshaus. Rachel nannte ihren jüngsten Sohn בן אוני „Sohn meines Schmerzes“, der Vater aber nannte ihn בן ימין „Sohn des Alters.“ Dadurch begreifen wir erst die Wichtigkeit, die in der heiligen Schrift den Namen beigelegt wird und wie Personen und auch Orte ihre Namen wechseln, sobald sie in andere Beziehungen treten.*) Derartige nomina propria der Bibel sind von den Appellativen, den Gattungs-Namen, nicht wesentlich verschieden. Bei uns, wo der Eigennamen ein leerer Schall, eine willkürlich gewählte Bezeichnung ist, besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem das Wesen des Dinges bezeichnenden Gattungsnamen und dem nomen proprium. Die oben besprochenen Eigennamen der Bibel unterscheiden sich blos durch den Umfang von den Appellativen; diese haben einen weiteren Umfang, als das einunddasselbe Object bezeichnende nomen proprium. Letzteres unterscheidet nur ein Individuum von anderen derselben Gattung durch ein ihm speziell eigenthümliches Merkmal, das es vor allen anderen auszeichnet. Nach diesen Voraussetzungen bedarf unsere Behauptung, שם הוי' sei nomen proprium Gottes, einer näheren Erklärung. Denn da es nur einen einzigen Gott gibt, so bedarf es keines Eigennamens in dem Sinne, wie man gewöhnlich die nomina propria auffasst. Wir müssen vielmehr sagen: הויה ist nomen proprium für den jüdischen Gottesbegriff, nach welchem Gott von den Menschen erkannt sein will; und dieser Name ist es, welcher den geoffenbarten jüdischen Gottesbegriff von den Gottesbegriffen anderer Völker unterscheidet. Dies wird uns klar von Kusari IV, 3 auseinandergesetzt. Der König der Chazaren fragt dort seinen Meister: „Wie kann ich denn Gott mit einem Eigennamen belegen, da ich ihn nicht wahrzunehmen und nur durch einen Rückschluss aus dessen Thätigkeit zu erkennen vermag?“ (Der Eigenname Gottes soll ja nicht eine willkürlich gewählte Bezeichnung sein, sondern dem Eindrucke entsprechen, den der Genannte auf den

*) Vgl. אברהם, ישראל, יהושע, שרה, בית אל, מחניים, פניאל etc.

Nennenden macht. Wie kann aber von einem solchen Eindrucke die Rede sein beim Wesen Gottes, das man doch nicht direct wahrnehmen kann?) Darauf antwortete der Meister: „Diese Wahrnehmung wird durch die Prophezeiung und durch das geistige Anschauen ersetzt. Allerdings können diejenigen, die Gott nur durch Argumentationen kennen, und wären diese auch noch so scharfsinnig, nicht von einem Eigennamen Gottes sprechen. Wohl aber findet sich ein solcher Eigennamen bei dem, der Gottes Worte, Befehle und Gebote gehört, dem kund geworden, dass Gott den Gehorsam belohnt und die Uebertretung bestraft. Ein solcher benennt Gott mit einem Eigennamen als Bezeichnung dafür, dass er mit ihm gesprochen und sich ihm als Schöpfer der Welt aus dem Nichts bewahrheitet hat. Der erste, der diese prophetische Anschauung hatte, war Adam. Er hätte שם הויה nicht gekannt, wenn Gott nicht mit ihm gesprochen, ihn belohnt und bestraft, ihm die Gattin aus einer seiner Rippen erschaffen und ihm die Ueberzeugung eingeflösst hätte, dass er der Weltschöpfer sei. Erst diese Wahrnehmungen und diese geistigen Anschauungen setzten Adam in den Stand, Gott mit dem Eigennamen הויה zu benennen; sonst wäre er blos bei dem Namen אלקים geblieben, welches keine genaue Bezeichnung des eigentlichen Wesens Gottes ist. Die späteren Propheten, wie Abraham, Isaac, Jakob bis Moses haben Gott sowohl durch die Traditionen ihrer Väter als auch durch eigene prophetische Anschauung kennen gelernt. Das von den Propheten belehrte Volk konnte ebenfalls den Namen הויה gebrauchen, weil es an die Propheten fest glaubte und weil sie an Gott hingen und er auch sie in wunderbarer Weise leitete, so dass auch sie mittels einer Erscheinung ihn wahrnahmen, welche „Herrlichkeit Gottes", „Wolkensäule", „Feuersäule", „Schechina" u. dgl. genannt wurde. Daher haben auch Manche die Beziehungen zwischen Israel und Gott שם הויה genannt. In diesem Sinne ist השם so viel wie אלקי ישראל (der Gott Israels); Israel heisst daher auch עם ה׳ (Volk des Ewigen) oder עם אלקי אברהם (Volk des Gottes Abrahams). In Kürze ausgedrückt, kann man sagen, der שם הויה als Eigennamen bedeutet so viel wie „Gott der Offenbarung", „der Gott, der sich Israel und seinen Propheten wahrnehmbar gemacht hat". ברוך שמו heisst also: „Gesegnet sei sein, Israel durch die Offenbarung kund gewordenes Wesen, das an sich unerforschlich ist und erst durch diese Offenbarung mit Namen bezeichnet werden kann."

Die sieben Deutungen des allerheiligsten Gottesnamens, die sich in den Aussprüchen unserer Weisen vorfinden und im ברוך שאמר

aufgezählt werden, sind also folgende: שם הויה ist: 1) der Weltschöpfer, der das Weltall aus Nichts geschaffen (מהוה העולם), 2) der Gott der Wahrheit, der seine Worte stets in Erfüllung bringt (מהוה דברו), 3) der Gott der Liebe (מדת רחמים), der mit den Menschen ist und an heiligen Stätten seine Herrlichkeit thronen lässt, 4) der Gott der Treue, der Unsterblichkeit spendet seinen Verehrern (נותן הויה עולמית), 5) der Gott der Ewigkeit, der ewig in seiner Welt waltet (היה הוה ויהיה), 6) der Gott der Erlösung, der neues Dasein spendet (נותן הויה חדשה), 7) der Gott הויה, der sich seinen Auserwählten offenbart (מודיע שמו הויה).

Wir haben die seit Mendelssohn in den jüd. Uebersetzungen übliche Uebertragung „der Ewige" beibehalten, zumal da es in gewisser Beziehung der unter 5 cit. Erklärung unserer Alten entspricht. Weiteres über die Gottesnamen im Pentateuch im Allgemeinen und über ה׳ insbesondere und dessen Aussprache bei den Juden im Comm. zur Genesis.

Kehren wir nun zu unserem Satze zurück. Hier ist, wie gesagt, das Subject ה׳ auf beide Sätze zu beziehen. Malbim macht die Bemerkung, dass da, wo zwei Verba ein Subject haben, gewöhnlich das Subject auf das erste Verbum folgt, wie: וירא ה׳ אל אברם ויאמר (Gen. 12, 7), ויגש אברהם ויאמר (das. 18, 23), ויגדל הילד ויגמל (das. 21, 8). Manchmal jedoch steht das Subject erst nach dem zweiten Verbum, wie: ותהר ותלד שרה לאברהם (Gen. 21, 2), וילך וישב לבן למקומו (das. 32, 1), וילכו ויעשו בני ישראל וגו׳ (Exod. 12, 28), ויפן וירד משה מן ההר (Das. 32, 15). Diese Construction befindet sich auch an unserer Stelle. Ohne auf Malbims Erklärung derselben einzugehen, glauben wir, dass letztere Wortstellung immer da stattfindet, wo die beiden Verba ausser dem Subjecte noch ein anderes Bestimmungswort oder einen Bestimmungssatz gemeinsam haben (vgl. ob. Beisp.). Würde in diesem Falle das Subject dem ersten Verb folgen, so könnte das nach dem zweiten Verb stehende Bestimmungswort nur auf dieses Wort allein bezogen werden. Diese Regel hier angewendet, so hätte man, wenn das Subject nach ויקרא gestanden hätte, die Bestimmung מאהל מועד nur auf וידבר bezogen; nach der vorliegenden Wortstellung hingegen ist מאה״מ auf beide Verba zu beziehen. Auffallend ist die Wiederholung des אליו; wir hätten ויקרא וידבר ד׳ אל משה מאהל מועד וגו׳ erwartet. ת״כ erklärt, dass durch diese Wiederholung gezeigt wird, dass die Rede Gottes bei der Gesetzgebung stets nur an Moses gerichtet gewesen sei, selbst da,

wo wir nach dem Wortlaute der Schrift glauben könnten, dass auch Aaron diese Offenbarung zu Theil geworden (אליו למעט את אהרן וכו׳).

Der Name אהל מועד wird in Exod. 25, 22 erklärt (ונועדתי לך שם וגו׳). מועד von יעד (= יחד bestimmen) bedeutet entweder die bestimmte Zeit oder den bestimmten Ort. Hier bedeutet es die Stätte, die Gott zur Zusammenkunft mit Moses bestimmt hatte. Richtig bemerkt Knobel: „Gott befindet sich immer überall, aber er ist nicht immer und überall wahrnehmbar". Gott hat also das Heiligthum bestimmt, um dort gegenwärtig und wahrnehmbar zu sein. Man würde daher am richtigsten übersetzen: „Zelt der Zusammenkunft" (sc. Gottes mit Moses); so die Berlenburger Bibel, Philippsohn, הכתב והקבלה; ungefähr dasselbe Hirsch: „Zelt der Zusammenkunftsbestimmung" (Falsch LXX: σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, und danach die Vulgata: tabernaculum testimonii oder foederis; sie leiten מועד von עוד, zeugen, ab). Luther übersetzt „Hütte des Stifts" und bemerkt darüber in der Randglosse: „Das hebräische Wort moëd haben wir nicht anders wissen noch wollen deutschen. Es soll aber so viel heissen als ein gewisser Ort oder Stätt, wie eine Pfarrkirche oder Stift, dahin das Volk Israel kommen und Gottes Wort hören sollten, damit sie nicht ihrer eigenen Andacht nach hin und wieder liefen, auf Bergen und Gründen und den andern Orten Gott zu opfern." Er erklärt also מועד als Ort der Zusammenkunft des Volkes, ebenso übersetzen de Wette u. a. „Versammlungszelt", offenbar gegen die ausdrückliche Erklärung der heiligen Schrift. Mendelssohn übersetzt ebenfalls „Stiftszelt", übersetzt aber auch Exod. 29, 43 ונועדתי שמה לבני ישראל „daselbst habe ich gestiftet, mich bei den Kindern Israels einzufinden", und erklärt im Commentar, dass im Deutschen „stiften" so viel bedeute, wie einen Ort zum Sprechen bestimmen. Darnach übersetzten auch Zunz und a. jüd. Uebersetzer „Stiftszelt", welche Uebersetzung auch wir der Kürze halber gebrauchen.

Wenn nun, wie wir oben gesehen, die Bestimmung מאהל מועד sich auf ויקרא und וידבר bezieht, so könnte man glauben, Moses habe ausserhalb der Stiftshütte gestanden, und Gott habe mit ihm von der Stiftshütte aus gesprochen. וידבר מאהל מועד wäre also gerade so zu erklären, wie מן השמים דברתי עמכם (Exod. 20, 22). Dem widerspricht jedoch die Stelle Num. 7, 89: ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפורת אשר על ארון העדות מבין שני הכרובים וידבר אליו, woraus ersichtlich ist, dass Moses in der Stiftshütte war, als Gott mit ihm redete. Sogar das Verbot אל יבא בכל עת וגו׳ (Lev. 16, 2)

galt nicht dem Moses, wie schon unsere Weisen lehren: ארץ בבל יבא ואין משה בבל יבא (ת״כ zur St.). Raschbam, Ibn Esra und Ramban erklären auch, dass מאהל מועד sich nur auf ויקרא bezieht: „Gott rief Moses aus dem Stiftszelte und redete mit ihm im Stiftszelte.“ Da Moses nämlich, wie Ende Exod. erzählt wird, nicht ins Stiftszelt kommen konnte, so rief ihn Gott und sprach dann mit ihm. Allein die Construction der Sätze erfordert die Beziehung des מאהל מועד auch auf וידבר. Die richtige Erklärung der Stelle kann man nach den Worten des Sifra geben: מלמד שהיה הקול נפסק. Die Bestimmung מאהל מועד will nicht den Ort, woher die Stimme kam, bezeichnen, sondern den, von wo aus der Ruf und die Rede gehört wurden. Die Rede wurde nur von אה״מ aus gehört. Ueber לאמר im folgenden V.

V. 2. Sprich zu den Kindern Israel und sage ihnen: Wenn jemand von euch ein Opfer dem Ewigen darbringen will, so könnt ihr vom Vieh vom Rindvieh wie vom Kleinvieh, eure Opfer darbringen.

Um den Ausdruck דבר ואמרת u. וידבר לאמר richtig zu verstehen, müssen wir zuerst den Unterschied zwischen דבר u. אמר kennen lernen. Dieser wird schon von Kimchi in ס׳ השרשים v. דבר richtig angegeben: דבר bedeutet das Sprechen in articulirten Lauten ohne Rücksicht auf den Inhalt des Gesprochenen, אמר hingegen die Mittheilung eines Gedankens an einen Andern, wesshalb neben אמר immer die Person, zu der man spricht, genannt oder hinzugedacht werden muss. Ibn Esra zu Ps. 19 bemerkt ferner: אומר bedeutet immer einen vollständigen Gedanken, דבר aber kann man auch von einem einzelnen Worte gebrauchen. Wir fügen noch hinzu: אמר wird nicht nur vom Sprechen, sondern auch vom Denken (vgl. Gen. 44, 28; Ps. 10, 13) sowie von jeder Art der Aeusserung der Gedanken (z. B. vom Schreiben, Esther 9, 25 gebraucht), während דבר nur vom Sprechen in articulirten Lauten gebraucht werden kann. David konnte daher (2 Sam. 16, 10) von Simeï sagen: ד׳ אמר לו קלל את דוד d. h. Gott hat ihm den Gedanken eingegeben, oder Gott hat ihm dadurch, dass er mich in eine solche unglückliche Lage versetzt hat, das Zeichen gegeben, dass er mich lästern soll. Ebenso konnte David sagen (Ps. 2, 7): ד׳ אמר אלי בני אתה וגו׳ Gott hat ihm dies nicht durch Worte, sondern durch die Ereignisse gesagt. Er hat ihn zum König gemacht, ihm in allen seinen Unternehmungen Glück verliehen, Sieg über die mächtigsten Feinde verschafft.

Damit hat Gott dem David eben so deutlich gesagt: בני אתה וגו׳ wie er ihm durch den Propheten Nathan betreffs seines Sohnes Salomo verkündete: אני אהיה לו לאב וגו׳ (2, Sam. 7, 14). Es ist nach Obigem ersichtlich, dass in einer Beziehung אמר ein weiterer Begriff als דבר; in anderer Beziehung דבר einen grösseren Umfang als אמר hat. דבר, ist alles Gesprochene auch ein einzelnes Wort, jedoch nur wenn es in deutlichen Lauten gesprochen worden; אמר dagegen ist immer nur ein vollständiger Gedanke, der entweder blos gedacht oder in irgend einer Weise geäussert wird. Danach verstehen wir auch die Bedeutung von וידבר-לאמר. Es ist dieselbe Construction wie: ויוסיפו לחטוא, sie sündigten noch mehr, הטבת לעשות, du hast gut gehandelt, שב לבוא, er kam wieder, ברא לעשות, er hat schaffend gemacht. In allen diesen Formen liegt das Prädicat im Infinitiv mit ל׳, und das verbum finitum gibt eine adverbiale Bestimmung zum Prädicat. Es wird demnach auch in unserem Satze das Prädicat durch לאמר ausgedrückt: er theilte einen Gedanken mit, er äusserte einen Gedanken; וידבר aber bestimmt, in welcher Weise die Aeusserung der Gedanken stattgefunden, dass die Gedanken nämlich durch Sprechen geäussert wurden. וידבר-לאמר heisst daher: er sagte sprechend. Mit diesem Ausdrucke zeigt uns die Thora an, dass die folgende Rede mit denselben Worten mitgetheilt wird, die Gott gesprochen, und dass Gott in deutlicher Sprache sein Gesetz verkündet hat. Es kann also nicht das Sprechen Gottes als eine Eingebung der Gedanken oder als eine Offenbarung derselben durch Zeichen u. dgl. erklärt werden. Allen solchen Ansichten widerspricht entschieden das וידבר-לאמר als ein Ausdruck, der nur Mittheilungen durch Sprechen bedeuten kann. Daher kommt וידבר ד׳ לאמר nur in der Thora bei der Rede Gottes mit Moses vor (einmal findet es sich in Josua C. 20 bei der Wiederholung eines Gesetzes, wo es von unseren Weisen besonders erklärt wird, s. Malbim ויקרא 3); bei den andern Propheten finden wir היה דבר ד׳ אלי לאמר, ויאמר ד׳ u. dgl. Jeder Prophet verkündete die ihm von Gott eingegebenen Gedanken vor dem Volke und schrieb sie ברוח נבואה nieder. Wir haben daher in den Propheten zwar die Gedanken Gottes, die Form der Darstellung aber gehört den mit רוח נבואה ausgerüsteten Propheten an. דבר אל בני ישראל ואמרת וגו׳ muss nach Obigem auch übersetzt werden: Sprich zu den Kindern Israels und sage ihnen Folgendes, d. h. theile es ihnen in folgenden deutlich gesprochenen Worten mit, nicht etwa durch Schrift oder durch Zeichen oder in abgekürzter Form, die zwar dasselbe sagt, אמר, aber nicht dieselben Worte enthält, דבר.

Ueber das perf. consec. nach dem imperativ vgl. Ew. § 342 b. אלהם ist in der תורה überall mit Ausnahme von 17 Stellen, die in der Massora verzeichnet sind, חסר, d. h. ohne י geschrieben. Die Einleitung דבר אל בני וגו׳ steht übrigens nicht bei allen Gesetzen und wird daher, wo sie vorkommt, von unseren Weisen benutzt, um daraus traditionelle Vorschriften abzuleiten (vgl. ת״כ).

Der folgende Satz ist ein Bedingungssatz in Form eines Relativsatzes. Das Bedingungswörtchen כי beginnt nämlich manchmal den Bedingungssatz wie z. B. stets in Exod. 21—23, manchmal aber geht ihm ein Wort oder mehrere Wörter voran, wie sehr häufig in Lev. und Num. Letztere Bedingungssätze haben also die Form von Relativsätzen*). Das Wörtchen כי hält die Mitte zwischen אם und אשר. אשר ist zumeist relativ, ihm muss daher ein Substantiv vorangehen, z. B. איש איש אשר יקלל וגו׳ (Lev. 20, 9), nur selten ist es conditional, z. B. אשר נשיא יחטא (Lev. 4, 22), ואשר לא צדה (Exod. 21, 13). אם kann nie relativ sein und ist die bei Bedingungssätzen am meisten gebrauchte Partikel; daher muss אם immer den Satz beginnen. כי wird auch relativ gebraucht z. B. עד שובך אל האדמה כי ממנה לקחת (Gen. 3, 19), תחת הבל כי הרגו קין (das. 4, 25), כי תמאס (Jes. 54, 6), כיום אתמול כי יעבר (Ps. 90, 4)**). Es kommt zwar nicht in eigentlichen Relativsätzen vor, gibt aber dem Bedingungssatze die Form eines Relativsatzes.

Der Bedingungssatz reicht bis קרבן לה׳, und der Hauptsatz beginnt mit מן הבהמה. Syr., Saadja und von den Neuern Keil, Knobel u. A. lassen den Nachsatz erst mit מן הבקר beginnen, denn da V. 14 ואם מן העוף der Gegensatz von מן הבהמה ist, so muss מן הבהמה ebenso Bedingungssatz sein, wie ואם מן העוף. Allein diese Erklärung ist gegen die Accente, und bei genauer Betrachtung kann man nur den Accenten Recht geben. Das Gesetz beobachtet nämlich folgende Eintheilung: Zuerst Opfer, die man freiwillig ohne Anlass bringen kann, אדם כי יקריב, die in c. 1—3 behandelt werden. Diesen stehen gegenüber die nur in Folge bestimmter Anlässe pflichtgemäss zu bringenden Opfer in c. 4—5. Die Opfer der ersten Art sind a) עולה (אם עולה קרבנו 1, 3) und dem gegenüber b) שלמים (ואם זבח שלמים 3, 1).

*) Ausführliches über diesen verschiedenen Sprachgebrauch, auf den bereits L. Spiro in הרכסים לבקעה aufmerksam gemacht hat, wird unsere Einl. in den Pent. enthalten. Einstweilen vgl. man „Magazin für die Wissensch. d. J.“ 1879 S. 213 f.

**) So nach den alten Interpreten, auch nach Gesenius, was allerdings von Neuern bestritten wird.

(Das Gesetz von מנחה, das mit ganz anderer Form beginnt, ונפש כי תקריב, ist, wie wir das später erklären werden, nur Parenthese); עולה hat wieder 3 Unterarten: 1) מן הבקר 1, 3; 2) ואם מן הצאן 1, 10. 3) ואם מן העוף 1, 14. Ebenso hat שלמים 2 Unterarten 1) אם מן הבקר 3, 1; 2) ואם מן הצאן 3, 6 (welches letztere wieder *α.* כשב 3, 7; *β.* עז 3, 12). Daraus ist zu ersehen, dass ואם מן העוף 1, 14 der Gegensatz von מן הבקר 1, 3 und מן הצאן 1, 19 ist; 1, 2 hingegen spricht noch gar nicht vom עולה speciell, sondern von allen freiwilligen Opfern, die hier besprochen werden, also von עולה und שלמים. Es heisst desshalb: Wenn Jemand von euch ein Opfer dem Ewigen darbringen will, so könnt ihr vom Vieh, nämlich vom Rindvieh wie auch vom Kleinvieh eure Opfer darbringen. Es wird in diesem Satze eine Generalbestimmung gegeben, die für עולה und שלמים zugleich giltig ist. Beide können vom Vieh, vom Rindvieh wie vom Kleinvieh, dargebracht werden. Von עוף kann hier nicht die Rede sein, da dies nur für עולה allein brauchbar ist. (Daher heisst es auch V. 14 ואם מן העוף עולה קרבנו). Könnte man auch zu שלמים Geflügel gebrauchen, so hätte dieser Vers gelautet: אדם כי יקריב מכם וגו׳ מן הבהמה, מן הבקר ומן הצאן ומן העוף וגו׳. — Es ist also klar, dass מן הבהמה zum Nachsatze genommen werden muss.

Nun zur Erklärung unseres Satzes! מכם bezieht sich auf אדם. אדם מכם = Jemand von euch. Das Substantiv אדם ist gewöhnlich ein generalis, d. h. weder sing. noch pl., sondern der ganz allgemeine Begriff einer unbestimmten Menge Menschen. Der sing. davon heisst בן אדם und der pl. בני אדם. אדם מכם bedeutet demnach eigentlich: „Menschen von euch“, muss jedoch hier, weil das Prädicat im sing. folgt, mit: „ein Mensch von euch“ übersetzt werden. (vgl. Ew. §. 176 b). Es kommt nur noch zweimal in dieser Bedeutung vor אדם כי יהיה בעור וגו׳ (Lev. 13, 2) und אדם כי ימות וגו׳ (Num. 19, 14), sonst steht dafür איש. In beiden letzten Fällen ist offenbar אדם mit Absicht gewählt. Die Thora unterscheidet nämlich zwischen טמאת אדם und andern טמאות (vgl. Lev. 5, 2 und 3), und die in diesen Versen besprochenen טמאות werden als solche bezeichnet, die nur beim Menschen vorkommen. Doch warum ist **hier** der Ausdruck אדם gewählt? Warum steht ferner hier noch die nähere Bestimmung מכם, während an den angeführten Stellen diese Bestimmung nicht hinzugefügt wird, da schon der Ausdruck אדם allein im Gesetze nur Israeliten in sich begreift? Diese Fragen beantwortet Sifra mit der Bemerkung: אדם לרבות את הגרים מכם להוציא את

המומרים*). Die Schrift redet allerdings hier nur von Israeliten, denn obgleich man nach dem Gesetze auch von Heiden Opfer annehmen durfte, so kann doch das vorliegende Gesetz, worin סמיכה befohlen wird, nur von Israeliten handeln, da nur בני ישראל סומכין. Es ist also jedenfalls hier unter אדם blos Israel verstanden. Israel heisst desshalb אדם, weil dasselbe, nachdem die Menschheit von Gott abgefallen war und somit den Zweck, zu dem sie geschaffen, verfehlt hatte, speciell von Gott als Volk auserwählt und zu ihm gesprochen wurde: ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם (Ez. 34, 31): Ich habe die allen Menschen zugetheilte Aufgabe, als freie Wesen das Gute zu erstreben, zunächst nur euch übertragen. Jeder Israelit empfängt mit seiner Geburt diese Bestimmung, der er sich nicht entziehen kann, wesshalb selbst ein מומר in Bezug auf טמאת אהל und טמאת צרעת noch אדם genannt wird; blos נכרי wird von diesen Gesetzen ausgeschlossen (vgl. Maim. הל׳ טומאת מת I 13 und הל׳ טומאת צרעת IX 1). Daher wird hier beim Opfer besonders betont אדם מכם. Nicht einer, der blos אדם ist, d. h. der die Bestimmung erhalten, die Aufgabe Israels zu lösen, kann in dieser Weise Opfer darbringen, sondern אדם מכם, er muss ein אדם sein von euch, euch angehörig, mit euch an der Lösung dieser Aufgabe arbeitend. Ein ישראל מומר, der aus der Gemeinschaft Israels ausgeschieden, ist zwar אדם, weil er als Israelit von Gott die durch den Namen אדם bezeichnete Bestimmung erhalten hat, aber er ist nicht אדם מכם. Wenn aber auch die Aufgabe, das menschliche Ziel zu erstreben, dem Volke Israel allein übertragen wurde, so sollte doch durch Israel nach und nach die ganze Menschheit für Gott gewonnen werden. Jeder Nicht-Israelit, der sich zu Israels Lehre bekennt und Israels Aufgabe mit lösen hilft, ist daher nicht nur אדם, sondern sogar אדם מכם. Der Ausdruck אדם מכם sagt uns: Jemand, der als אדם euch angehört, wenn auch von Geburt kein Israelit, kann mit euch in gleichberechtigter Weise am Opferdienste theilnehmen.

קָרְבָּן wird von הקרב, darbringen, durch die Nachsilbe ָן gebildet. Das ה׳ des Hiphil hat sich beim abgeleiteten Substantiv verloren, wie bei ישע, Hilfe, von הושיע, helfen, (vgl. Ew. 144 b). קרבן ist eigentlich, wie alle Nennwörter gleicher Bildung, abstractum und bedeutet „Darbringung, Nahebringung“ (vgl. Ew. 163 d), dient aber zur Bezeichnung des dargebrachten Gegenstandes. Es wird nicht nur von Opfern, sondern auch von andern Gott geweihten Gaben

*) אדם will die Proselyten einschliessen, מכם will die Apostaten ausschliessen.

gebraucht, wie von den Geschenken der Fürsten (Num. 7, 3), von den Weihgeschenken der Krieger (Num. 31, 50), von der Holzspende קרבן העצים (Neh. 10, 35). Der Begriff קרבן bezeichnet, wie Hirsch richtig auseinandersetzt, eine Darbringung, womit nicht ein Bedürfniss dessen, dem etwas gebracht wird, sondern desjenigen, der es bringt, befriedigt wird. Der מקריב wünscht, dass etwas von ihm in nähere Beziehung zu Gott treten soll, um dadurch selbst zur Gottesnähe (קרבת אלקים) zu gelangen. Nach Ps. 73, 27. 28 ist diese dem Israeliten das einzige Gut ואני קרבת אלקים לי טוב, während die Gottesferne zu ewigem Untergang führt רחקיך יאבדו. — Der Ausdruck הקריב קרבן kann sowohl von der Weihung (הקדשה), als auch von der Darbringung auf dem Altar, oder, wie hier, von beiden zugleich gebraucht werden — לה׳ ist nicht Ergänzung zu יקריב, sondern Adject zu קרבן (vgl. v. 14: מן העוף—קרבנו לה׳)*). — Dem Bedingungssatze im Singular כי יקריב folgt der Hauptsatz im Plural מן הבהמה מן הבקר מן הצאן תקריבו וגו׳, ferner ist die 3. Pers. יקריב in die 2. תקריבו übergegangen. Dies ist grammatisch auch dadurch zu rechtfertigen, dass אדם als generalis auch das Prädicat im Plural haben kann und der Uebergang in die zweite Person durch מכם begründet ist. Besser ist jedoch, wenn man annimmt, dass das Subject des Bedingungssatzes nicht auf den Hauptsatz fortwirkt, vielmehr der Hauptsatz mit einem neuen Subjecte beginnt. Also: Wenn jemand von euch ein Opfer dem Ewigen darbringen will, (so gilt die Bestimmung): Ihr könnt vom Viehe, nämlich vom Rindvieh wie vom Kleinvieh, euer Opfer darbringen. In dieser Gesetzbestimmung ist auch die Möglichkeit vorausgesetzt, dass mehrere zusammen ein Opfer bringen. Die Tradition lehrt auch wirklich, dass עולת בהמה nicht nur von mehreren gemeinschaftlich (בנדבה בשותפות), sondern auch als Spende der Gemeinde (נדבת צבור) gebracht werden kann. In diesem Satze wird nun nach Sifra auf diese Gesetze hingewiesen, und zwar mit תקריבו auf נדבת שותפין und mit der Wiederholung des Substantivs (קרבנכם) auf נדבת צבור.

Die hier genannten Opfer können sein מן הבהמה, d. h. von den vierfüssigen Thieren. בהמה bezeichnet alle vierfüssigen Thiere

*) Im ת״כ bem. R. Jose: כל מקום שנאמר קרבן אמור ביו״ד ה״א שלא ליתן פתחון פה למינים לרדות. Ueberall wo קרבן steht, wird dabei der Gottesname הויה gebraucht, um den Minäern keine Veranlassung zu bieten, ihre Ansicht zur Geltung zu bringen. Unter den Minäern sind die Gnostiker zu verstehen, nach deren dualistischer Lehre man bald dem einen bald dem andern höchsten Urwesen ein Opfer darzubringen habe.

(vgl. 11, 2), und auch das Wild ist darunter begriffen (חיה בכלל בהמה). Das folgende בקר und צאן ist eine Beschränkung des Begriffs בהמה. Es ist ein allgemeiner Ausdruck durch Specielles bestimmt כלל ואח״כ פרט. בקר, spalten, scheiden (davon das Verb בקר, untersuchen) bedeutet das Vieh, welches den Boden spaltet, das pflügende Vieh. Die nomina generalia mit dem Artikel bezeichnen, wenn nicht auf ein bestimmtes Individuum hingewiesen wird, die ganze Gattung. So z. B. bezeichnet הגמל entweder ein bestimmtes aus dem Zusammenhange bekanntes Kameel, oder, wie Lev. 11, 4, die ganze Gattung. Will man jedoch nicht von der ganzen Gattung, sondern von einer unbestimmten Menge dieser Gattung sprechen, so gebraucht man entweder das Hauptwort ohne Artikel, wie וזבחת פסח לד׳ אלקיך צאן ובקר (Deut. 16, 2), oder setzt dem Hauptworte mit dem Artikel das Wörtchen מן vor, wie dies hier geschieht. Hätte die Schrift hier die Gattung der Rinder und Schafe ohne weiteres als zu Opfern erlaubt erklären wollen, so müsste die Form הבהמה הבקר והצאן תקריבו gebraucht werden, so wie im cap. von den Speisegesetzen alle verbotenen Arten durch das Substantiv mit dem Artikel bezeichnet werden (vgl. Lev. 11). Allein während bei den verbotenen Thieren die Art schlechthin ohne Ausnahme verboten ist, so kann bei den erlaubten Arten nicht die ganze Art als erlaubt hingestellt werden. Es gibt unter diesen טרפות, נבלות, u. v. a., die verboten sind. Daher heisst es Deut. 14 bei den erlaubten Arten nur איל צבי ויחמור וגו׳, bei den verbotenen dagegen הגמל, השפן וגו׳. Durch die Nicht-Setzung des Artikels wird jedoch nur negativ ein Theil der Gattung ausgeschlossen. Tritt aber zum Hauptwort mit dem bestimmten Artikel מן hinzu, so ist dies eine positive Bestimmung, dass der Satz nicht von der ganzen Gattung verstanden werden soll. Mit Recht behaupten nun unsere Weisen im ת״כ, dass eine solche positive Ausschliessung uns etwas Neues lehren will. Würde nur das auch an andern Stellen als zum Opfer unbrauchbar Erklärte ausgeschlossen sein, so hätte dies in negativer Weise durch Weglassung des Artikels geschehen können. Die positiven Bestimmungen in unserem Verse werden nun so gedeutet: מן הבהמה להוציא את הרובע ואת הנרבע, מן הבקר להוציא את הנעבד, מן הצאן להוציא את המוקצה, ומן הצאן להוציא את הנוגח *) Es sind, wie Hirsch bemerkt, in רובע נעבד מוקצה ונוגח die grössten

---

*) מן הבהמה schliesst die zur Bestialität missbrauchten Thiere aus, מן הבקר die als Götzen verehrten, מן הצאן die zu Götzenopfern bestimmten, ומן הצאן (das ו) die stössigen Thiere (die einen Menschen getödtet haben).

Verbrechen עבודה זרה, גלוי עריות ושפיכות דמים enthalten; deshalb treten diese an die Spitze; andere zum Opfer untaugliche טריפה, חולה ונכר werden von den spätern מיעוטים abgeleitet; also nicht allein diejenigen Thiere, die zu den drei grössten Verbrechen gedient, sondern auch die mit geringern Mängeln behafteten dürfen nicht geopfert werden. Ebenso ist bei den zuerstgenannten untauglichen Arten רובע נעבד מוקצה ונגח eine absteigende Klimax nicht zu verkennen. Bei רובע und נעבד hat der Mensch vermittels des Thieres ein schweres Verbrechen begangen, bei מוקצה hat er eine leichtere Sünde verübt, bei נגח hingegen trägt zuweilen der Mensch gar keine Schuld*).

Warum sind aber nur בקר וצאן (u. Tauben) und keine anderen Thierarten als Opfer erlaubt? Auf diese Frage sind verschiedene Antworten gegeben worden. Maimon. (More III 46) gibt den Grund dafür an, dass diese Thierarten von den Heiden abgöttisch verehrt wurden. Um diesen Götzendienst auszurotten, hat die Thora befohlen, diese Thiere Gott zu opfern. Allein dieser Grund reicht für תורים und בני יונה nicht aus, und Maimon. muss noch einen Grund hinzufügen, nämlich, dass diese Arten leicht zu bekommen sind. Letzterem Grunde stimmt auch רלב״ג, Knobel u. a. Neuere bei. Mit Recht entgegnet dem Bähr, dass die Bequemlichkeit des Opfernden nicht das Princip bei Festsetzung des Materials sein kann; dass ferner dieser Grund nicht zugleich auf die Vegetabilien anwendbar ist, da ausser den zum Opfer zulässigen Vegetabilien noch viele andere leicht zu beschaffen sind. Bähr selbst glaubt, das Opfermaterial repräsentire den ganzen Besitzstand Israels. Rinder, Schafe und Ziegen repräsentiren die Viehzucht, Getreide, Wein und Oel (דגן תירוש ויצהר) die Agricultur. Die Tauben durften bei Armen die grösseren Thiere ersetzen, da auch die Taubenzucht bei den Hebräern betrieben

---

*) Der Talmud (Temura 28b) findet es blos auffallend, dass nicht zuerst נעבד und dann רובע steht, da ע״ז ein grösseres Verbrechen als ג״ע ist. Man könnte darauf antworten, dass bei רובע das Thier selbst activ das Verbrechen üben half, während נעבד sich passiv verhielt, oder dass רובע sogar zum profanen Gebrauch verboten (ואת הבהמה תהרגו 20,15), נעבד aber nur zum Opfer unbrauchbar ist; jedoch gibt der Talmud eine viel einfachere Antwort. Wie wir bereits oben S. 8f. auseinandergesetzt, sind nach dem Talmud alle durch die דרשות abgeleiteten הלכות dem Moses mündlich mitgetheilt worden; die Andeutung in der Schrift dient nur dazu, die Tradition im Gedächtniss festzuhalten. Der Talmud sagt daher: Durch מן הבהמה erinnert man sich leichter an רובע ונרבע, da es in der Schrift heisst: ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה (20,15), während man sich bei מן הבקר leichter an נעבד erinnert, weil Israel ein Rind als Götzen angebetet hatte, w heisst; וימירו את כבודם בתבנית שור וגו׳ (Ps. 106, 20).

wurde. Weihrauch und Salz sind nur Zugaben zum Mehlopfer. Diese Ansicht scheint mir nicht ganz, sondern nur theilweise richtig zu sein. Denn 1. lässt sich damit nicht erklären, warum in dem einen Falle dieses, im andern Falle wieder ein anderes Thier als Opfer gefordert wird; (zum tägl. Ganzopfer ein Lamm, zum Schuldopfer ein Widder, zum Sündopfer bei dem Einen ein Stier, beim Andern ein Bock, beim Dritten ein Schaf); es sollten in allen Fällen alle Thiere zulässig sein. 2. haben wir bereits oben (S. 88ff.) gesehen, dass blos die מנחה das Eigenthum repräsentirt, die andern Opferarten hingegen als lebende Wesen die Person des Opfernden selbst darstellen sollen. In Bezug auf die Vegetabilien ist daher diese Ansicht richtig, betreffs der Thieropfer jedoch genügt sie nicht. Einen Ansatz zu der richtigen Ansicht über das Opfermaterial macht schon Abarbanel (Vorrede zu Lev.), indem er meint, diese Thiere seien deshalb als Opferthiere gewählt worden, weil sie auf die israelitische Nation hindeuten. Die Propheten vergleichen Israel oft mit diesen Thieren. Hirsch jedoch hat erst richtiger bemerkt, dass gerade die Opferthiere diejenigen Beziehungen der Menschen-Persönlichkeit darstellen, welche beim Opfer zum Ausdruck kommen sollen. (Die Ausführung im Einzelnen s. bei den betreffenden Stellen*).

α) Das Ganzopfer.

V. 3. Wenn sein Opfer ein Ganzopfer vom Rindvieh ist, so bringe er ein männliches, fehlerfreies dar, an den Eingang des Stiftszeltes bringe er es hin, auf dass er Wohlgefallen erlange, vor den Ewigen.

Während im vorigen Satze der Bedingungssatz mit כי beginnt wird dieser, der die untergeordneten Arten vorführt, mit אם eingeleitet. Diese Regel wird, wie Malbim richtig bemerkt, in der Thora stets beobachtet, dass die Untersätze mit אם eingefügt, der Obersatz aber mit כי beginnt; vgl. z. B. Exod. 21, 2; 3; 4; 5; 7; 8; 9; 10; 11. Dieser Umstand ist das sicherste Kriterium, die Unterabtheilungen eines Obersatzes von den eingeschalteten Parenthesen zu unterscheiden. Dadurch können wir hier c. 2 v. 1: ונפש כי תקריב וגו׳ sofort als Parenthese erkennen und die zweite Unterabtheilung von 1, 2 erst in 3, 1 (ואם זבח שלמים) finden.

Der Name עֹלָה wird von Ibn-Esra zu V. 4. so gedeutet, dass er gleich אשם und חטאת die Sünde bezeichnet, die durch dieses

*) St. קרבנכם lesen LXX u. Sam. קרבניכם, was offenbar nur eine Correctur ist wegen des Pl. תקריבו.

Opfer gesühnt werden soll. הגוף הקרב לכפר על העולה על הרוח יקרא עולה גם כן הקרב בעבור חטאת ואשם יקרא חטאת ואשם.*). Allein 1. ist dies, dass עולה für die Gedankensünden Sühne erwirkt, nicht die allgemeine Ansicht, sondern nur der Ausspruch eines Einzelnen s. w. u. 2. Unterscheiden sich עולה, מנחה und שלמים gerade dadurch von חטאת und אשם, dass letztere nur bei bestimmter Veranlassung gebracht werden können und daher nach diesen Anlässen ihre Namen erhalten haben, während erstere, zu jeder Zeit und ohne Anlass dargebracht, nach andern ihnen eigenthümlichen Merkmalen benannt werden. 3. Fehlte dann die eigentliche Bezeichnung in dem Namen, denn offenbar ist עולה, das Aufsteigende, noch nicht Bezeichnung einer Sünde, selbst wenn man noch על הרוח (im Gedanken) hinzufügt. Besser wäre dann noch mit הכתב והקבלה nach Ps. 58, 3 und 64, 7 עולה = עַוְלָה zu nehmen, so dass mit dem Worte ein Unrecht, entweder durch schlechte Gedanken oder durch Nicht-Erfüllung eines Gebotes verübt, bezeichnet würde. Allein abgesehen davon, dass sich gar nicht nachweisen lässt, dass עולה gerade solche leichtere Sünden bezeichnet, so ist der zweite Einwand allein genügend zu beweisen, dass עולה nicht Benennung einer Sünde sein kann. Ewald (Alterthümer S. 53) erklärt עולה von עול = غل, das wie עור ein Glühen, Brennen bedeutet. Ewald selbst sagt jedoch, dass solcher Vermuthung die Thatsache entgegen ist, dass bei עולה beständig das Verb. העלה vorkommt, das doch nicht von „עול glühen" stammt. Mehr Wahrscheinlichkeit hat die Meinung von Gesenius, Knobel und A., dass עולה von עלה hinaufsteigen, aber auch pass. hinaufgebracht werden (2, 12), dasjenige bezeichnet, was auf den Altar gebracht wird. Dieser Name stammt aus der alten Zeit, wo das Ganzopfer das einzige Fleischopfer war, und wurde auch nach Entstehung anderer Opferarten für diese älteste Opferart beibehalten, obgleich alle anderen Opfer ebenfalls auf den Altar gebracht wurden. Dieser Ansicht steht jedoch entgegen, dass 1. selbst für die ältere Zeit der Name עולה keine passende Bezeichnung für das einzige Opfer, das damals existirt haben soll, gewesen wäre, wie wir auch in der That beim ersten Opfer die Bezeichnung מנחה, Geschenk, finden. 2. wäre es nicht einzusehen, warum später der Name עולה, der hiernach, wie Ewald mit Recht bemerkt, nichts dieser Opferart Eigenthümliches aussagt, noch beibehalten werden konnte. Wäre da nicht viel passender gewesen,

*) Das Opfer, welches zur Sühne für die (bösen) Gedanken (das in den Sinn Kommende, vgl. Ez. 20, 82) dargebracht wird, heisst עולה, sowie das wegen einer Sünde oder einer Schuld dargebrachte חטאת oder אשם genannt wird.

den Namen כליל, welcher nur selten vorkommt, der doch das Eigenthümliche dieses Opfers bezeichnet überall (nicht blos in der Poësie) zu gebrauchen. Es ist daher mit Ibn-Esra (Anfang c. 6), הכתב והקבלה, Bähr (Symbolik II 361) Keil, Delitzsch u. A. das Wort als das im Feuer, im Rauche zum Himmel Aufsteigende (wie *θυσία* von *θύειν* = aufflammen) zu fassen, oder noch besser mit Barth (Wurzeluntersuchungen 35) vom arab. غلى aufwallen, sieden abzuleiten. Dieses Opfer hat deshalb speciell den Namen עולה erhalten, weil es ganz im Feuer aufflammt oder verbrennt, während bei einem andern Opfer nur ein Theil עולה ist*). Der vollständige Name ist eigentlich עולה כליל; 1. Sam. 7, 9 heisst es auch: ויעלהו עולה כליל; ebenso ist עולה וכליל (Ps. 51, 21) Hendiadyoin statt עולה כליל; es wird jedoch gewöhnlich der Name עולה allein gebraucht, weil dies allein auch schon als ganz aufsteigend gefasst wird und weil dies eben das Charakteristische der Intention ist, die man mit diesem Opfer ausdrückt. Mit dem aufsteigenden Ganzopfer drückt der Opfernde die Absicht aus, selbst zum Himmel aufzusteigen d. h. sich ganz Gott zu weihen, sein Leben in den Dienst Gottes zu stellen.

בקר das Rind, eigentlich pflügendes Thier, ist überall Symbol der arbeitenden und schaffenden Persönlichkeit. Bei עגלה ערופה (Deut. 21, 1. ff.) wird die Mordthat dadurch symbolisch ausgedrückt, dass ein zum Schaffen bestimmtes Thier in einem Alter, wo es diese seine Bestimmung noch nicht erreicht hat, vernichtet wird (vgl. Sotah 46 a יבא דבר שלא עשה פירות וכו׳). Gott hat den Menschen bestimmt לעבוד את האדמה אשר לקח משם (Gen. 3, 23). Die Gebote, die er später Israel gegeben hat, sind auch עבודה, welche an die Stelle dieser עבודת אדמה treten sollte. Mit dem עולת בקר wird daher eine sich dem Höchsten weihende, schaffende und wirkende Persönlichkeit dargestellt. Dieses Opfer musste nicht nur, wie jedes andere Opfer, תמים, fehlerlos, sein, sondern es musste das vollkommenste der betreffenden Gattung, nämlich זכר, männlich, sein. Das Männliche ist immer im Verhältniss zum Weiblichen das Vollkommenere. In Mal. 1, 14 wird geradezu זכר, das Männliche, dem משחת, Fehlerhaften, als Gegensatz gegenübergestellt. Das Ganzopfer soll aber das vollkommenste sein, weil die Opferidee in ihm aufs vorzüglichste zum Ausdruck kommt (vgl. Bähr Symb. l. c.).— Das Adj. תמים wird sowohl von physischer Vollkommenheit, wie hier, als von moralischer In-

---

*) Einen Beweis für die Richtigkeit dieser Erklärung bietet Esra 8, 35, wo auch die Sündopfer, die ganz verbrannt wurden, עולה לה׳ genannt werden (vgl. Tosefta Parah, cit. bei R. Simson zur M. Parah I, 2).

tegrität gebraucht (Ps. 15, 2: הולך תמים ופועל צדק). In dem עולה, das זכר und תמים ist, kommt die Erfüllung des Gebots: תמים תהיה עם ד׳ (Deut. 18, 13) oder התהלך לפני והיה תמים (Gen. 17, 1) zum Ausdruck. Die Bestimmung תמים ist eigentlich hier unnöthig, da in Lev. 22, 20 die generelle Bestimmung gegeben wird: כל אשר בו מום לא תקריב. Sie wird nach ת״כ deshalb hier gegeben, um zu lehren: כשם שאם אינו תמים אינו לרצון כך אם אינו כענין הזה אינו לרצון, d. h. dass die in diesem Abschnitt vorgeschriebenen Bedingungen der Beschaffenheit des Opfers, gleich der Beschaffenheit תמים, nicht ein blosses Gebot (מצוה לכתחילה), sondern unbedingt erforderlich sind; sonst ist das Opfer nicht wohlgefällig (לרצון), gleichwie es vom בעל מום heisst: Er wird euch kein Wohlgefallen erwirken כי לא לרצון יהי׳ לכם (22, 20).

Im nächsten Satze wird gesagt, dass er das Opfer אל פתח א״מ zu bringen hat. Diese Verordnung, die doch bei jedem auf den Altar zu bringenden Opfer selbstverständlich ist, lehrt, dass er für das Opfer so lange zu haften hat (חייב באחריות), als er es nicht in den Vorhof des Stiftszeltes, oder in die עזרה gebracht hat. Der Vorhof wird aber bei den Opfern פתח א״מ genannt, weil Exod. 40, 6 befohlen wird: ונתת את מזבח העולה לפני פתח משכן אהל מועד. Dieses räumliche Verhältniss des מזבח העולה hat zugleich einen sachlichen Grund. Der Altar führt zum Eingang des א״מ, d. h. des Zeltes, wo die Bundeslade ihren Platz hat, die Gott zur Stätte seiner Offenbarung (ונועדתי לך שם) bestimmt.

Auffallend ist die Wiederholung יקריב אותו, nachdem das Prädikat יקריבנו bereits gesetzt wurde. Nach unseren Weisen wird damit gelehrt, dass, obgleich das Opfer ein freiwilliges ist, dennoch dessen Darbringung, nachdem es einmal zum Opfer geweiht (מוקדש) ist, als Pflicht betrachtet und selbst dann vollzogen werden muss, wenn Umstände eintreten, die der Darbringung Schwierigkeiten in den Weg legen, nämlich wenn das עולה mit חולין vermischt wurde, so dass es nöthig wird, noch das חולין dazu zu weihen und darzubringen. Das object. Suffix נו des vorigen Satzes, nachdem bereits das Object זכר תמים dabei gesetzt ist, verlangt jedoch, dass er es, nämlich das geweihte Ganzopfer, als Solches darbringen soll; wo dies aber nicht geschehen kann, z. B. wenn es mit zum Opfer untauglichen Thieren vermischt ward (נתערב בפסולין), hat die Darbringung zu unterbleiben.

לרצונו, zu seinem Wohlgefallen, ist hier objectiv wie פחדכם ומוראכם (Deut. 11, 25), ומוראכם וחתכם (Gen. 9, 2), also: zum Wohlgefallen für sich. So übersetzt auch Onkelos לרעוא ליה. In ת״כ zur Stelle heisst

es: יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול על כרחו ת״ל לרצונו הא כיצד כופין אותו עד
שיאמר רוצה אני*). Daraus scheint hervorzugehen, dass unsere Weisen רצונו hier subj. genommen und mit „sein Wille“ übersetzt wissen wollen. Dies behauptet auch Malbim. Jedoch lässt sich diese Erklärung mit dem einfachen Sinne der Schrift nicht vereinigen; denn 1. müsste es dann ברצונו (mit seinem Willen) heissen; das ל׳ bedeutet aber den Zweck: er soll es bringen „zu seinem Wohlgefallen“, d. h. damit es ihm Wohlgefallen erwirke; 2. ist רצון bei den Opfern stets vom Wohlgefallen Gottes gebraucht, so z. B. in Lev. 22, 20 כי לא לרצון יהיה לכם; (vgl. ferner die Ausdrücke לא ירצה, ונרצה לו. Ja sogar unsere Weisen gebrauchen רצון stets im Sinne von Wohlgefallen (vgl. die oben citirte Stelle כשם שאם אינו תמים וכו׳, sowie die Ausdrücke מרצה und אינו מרצה). Da nun auch Onkelos und sogar das fast überall die Midrasch-Erklärung berücksichtigende sogen. Jonathan-T. לרעוא ליה resp. לרעוא עלוי übersetzen, so ist es mehr als wahrscheinlich, dass auch ת״כ dem einfachen Sinne nicht entgegen war, sondern aus dem Satze: er bringe es zu seinem Wohlgefallen, die Lehre folgerte, dass es nur mit seinem Willen dargebracht werden kann, weil ein Opfer, das ohne seine Einwilligung gebracht worden, nicht ihm Wohlgefallen erwirken kann. Ist doch dieses Wohlgefallen nur eine Folge seiner durch das Opfer dokumentirten Gesinnung. Es könnte also das Opfer nicht ihm, sondern höchstens der ihn dazu zwingenden Behörde Wohlgefallen erwirken. Daraus nun, dass die Schrift betont, dass er nur לרצונו das Opfer darbringen soll, ist jede Opferung בעל כרחו ausgeschlossen**). — Das nun folgende לפני ד׳ könnte sich zwar auf לרצונו beziehen (vgl. Exod. 21, 31: לרצון להם לפני ד׳; Ps. 19, 15 יהיו לרצון וגו׳); allein da sich der Ausdruck לרצון לפני ד׳ bei Opfern sonst nicht findet, so ist es viel wahrscheinlicher, dass לפני ד׳ Apposition zu אל פתח א״מ vgl. 4, 4: אל פתח א״מ לפני ה׳ u. v. a.). Warum aber ist לפני ד׳ von אל פתח א״מ getrennt

---

*) יקריב אותו lehrt, dass man ihn dazu nöthigt. Nun könnte man meinen, man nimmt es von ihm mit Gewalt; deshalb heisst es לרצונו. Wie ist zu verfahren? Man nöthigt ihn so lange, bis er sagt: „ich will“.

**) Wieso aber im Falle, dass man ihn zur Erfüllung seiner Pflicht nöthigt, bis er erklärt: „ich will“, das Opfer ihm Wohlgefallen erwirken kann, ist von Maimon. (H. גירושין II, 20) durch folgende Worte erklärt: שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו.

und an den Schluss des Satzes gestellt worden? Dies geschah nach ת״כ deswegen, um לפני ד׳ unmittelbar vor den folgenden Vers zu setzen und so die in letzterem gegebene Vorschrift als nur לפני ד׳ geltend zu erklären (s. w. S. 122).

V. 4. Und er stemme seine Hand auf das Haupt des Ganzopfers, dass es ihm wohlgefällig aufgenommen werde, ihm Sühne zu schaffen.

In diesem Satze fährt die Rede im Perf. mit ו׳ consec. fort. Da nach Sebachim 39a der Opfernde sich mit seiner ganzen Kraft (בכל כחו) auf das Opfer aufstemmen muss (die blosse Auflegung der Hand würde שום heissen, vgl. Gen. 48, 18): so ist hier ידו nicht von der einen, sondern von beiden Händen zu verstehen. In c. 16 v. 21 heisst es ausdrücklich: וסמך אהרן את שתי ידו. So lehren unsere Weisen (Men. 93 a) ausdrücklich: זה בנה אב כ״מ שנ׳ ידו הרי כאן שתים, und Ibn-Esra, der geneigt wäre, ידו von einer Hand zu verstehen, gibt doch schliesslich seine eigene Ansicht der Tradition gegenüber auf*). Dass hier das Hauptwort העולה wiederholt und nicht vielmehr durch ein Suffix (על ראשו) vertreten wird, lehrt uns nach Sifra, dass der עולה-Charakter die סמיכה erfordert und daher nicht nur bei עולת בקר u. נדבה, sondern auch bei עולת צאן u. עולת חובה nöthig ist; doch weist der Artikel (העולה) darauf hin, dass nur bei עולה der besprochenen Art (עולת בהמה), nicht aber bei עולת העוף die סמיכה geübt wird. Die סמיכה ist der einzige Akt, der nur durch den Opfernden selbst, aber nicht durch einen Bevollmächtigten (שליח) ausgeübt werden darf. Diese Handlung der סמיכה geschieht nicht, wenn der Opfernde eine חרש שוטה קטן עבד אשה סומא ונכרי ist. Bei שותפין muss jeder der שותפין den Act vollziehen. Alle Viehopfer des Einzelnen, בכור מעשר ופסח ausgenommen, mussten סמיכה haben. Die Gemeindeopfer hingegen erforderten keine סמיכה, ausgenommen פר העלם דבר (s. 4, 13 ff.) und שעיר המשתלח (16, 21), ersterer durch die Aeltesten der Edah, letzterer durch den Hohenpriester; nach R. Simon muss שעיר ע״ז (Num. 15, 34) auch סמיכה haben,

*) Einen Beweis, dass die סמיכה mit beiden Händen ausgeübt wird, erblicken wir noch in folgenden Stellen: Lev. 8, 14; 18; 22 hat ויסמכו . . . ידיהם; dagegen wird, wo nur von einer Hand die Rede ist (8, 24), trotz der Mehrheit der Personen ידם gebraucht. Ebenso wird in Num. 27, 18 befohlen: וסמכת את ידך, u. bei der Ausführung v. 28 heisst es: ויסמוך את ידיו. Vgl. ferner 2. Chron. 29, 28 mit das. v. 31. — Indessen ist T. Jon. der Ansicht, dass die סמיכה nur mit der rechten Hand vorgenommen wird. Er wird dieselbe wohl einer Mechilta zu Lev. entnommen haben.

und zwar durch die זקנים (Menachot 92a). Knobel meint, beim Schuldopfer wurde die Hand nicht aufgelegt, da dies beim Schuldopfer nicht vorgeschrieben ist, er sucht dann den Grund dafür anzugeben. Allein eine genaue Betrachtung führt zu dem Schlusse, dass alle in Lev. 1—5 genannten Viehopfer סמיכה haben müssen. Die Vorschrift der סמיכה steht nämlich nur in Lev. 1—5, dem Opfergesetze für das Volk, aber nicht in 6—7, dem Opfergesetze für die Priester, da die סמיכה nicht durch die Priester vollzogen wurde. In Lev. 1—5 wird aber beim Schuldopfer über die Darbringungsweise gar nichts vorgeschrieben, wie wir dies bereits oben S. 28, begründet haben. Es konnte also selbstverständlich die סמיכה bei אשם nicht ausdrücklich vorgeschrieben werden. Mit Recht deducirt dies daher der ת״כ aus c. 7. v. 7 (כחטאת כאשם תורה אחת וגו׳). Wir sehen übrigens, dass in Lev. 1—5 auch bei den anderen Opfern, deren Darbringungsart nur kurz beschrieben wird, von סמיכה nicht die Rede ist. So bei עולת צאן (1, 10 ff.) und קרבן עולה ויורד (5, 6). Bei diesen muss es auch erst durch eine דרשה abgeleitet werden. Der Act der סמיכה wird in Tosefta מנחות X, citirt in Joma 36a, mit folgenden Worten dargestellt: כיצד סומך הזבח עומד בצפון ופניו למערב והסומך עומד במזרח ופניו למערב ומניח ב׳ ידיו בין ב׳ קרנות של זבח ובלבד שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הזבח ומתודה על חטאת עון חטאת ועל אשם עון אשם ועל עולה עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני דברי ריה״ג ר״ע אומר אין עולה באה אלא על עשה ועל ל״ת שניתק לעשה*).

Diese Darstellung hat es zunächst mit קדשי קדשים zu thun, wie Raschi schon erklärt und die Worte הזבח עומד בצפון beweisen, Bei שלמים war gewiss das Sündenbekenntniss nicht anwendbar. So lehrt auch Maimonides (מעשה קרבנות III, 5) als seine Vermuthung (יראה לי), dass bei שלמים kein ודוי, sondern דברי שבח gesagt wurden.

Was die Bedeutung der סמיכה betrifft, so sind von jeher die Ansichten darüber verschieden gewesen. Philo (de victim.) glaubt,

---

*) Wie vollzieht man die סמיכה? Das Opfer steht im Norden (des Vorhofes) mit dem Gesichte nach Westen, und der סומך steht im Osten (a. L.: Westen) mit dem Gesichte nach Westen. Er legt seine beiden Hände zwischen die beiden Hörner des Opfers; es darf aber zwischen ihm und dem Opfer nichts Scheidendes sein. Dann legt er ein Sündenbekenntniss ab, und zwar nennt er beim Sündopfer die Sünde, um derentwegen er das Sündopfer darbringt, beim Schuldopfer die Sünde, um derentwegen das Schuldopfer gebracht wird, und beim Ganzopfer die Sünde der Unterlassung der Abgabe der Nachlese, der vergessenen Garbe, der Pea und des Armenzehnten. So R. Jose der Galiläer. R. Akiba meint, das Ganzopfer wird nur dargebracht wegen Uebertretung eines Gebotes oder eines Verbotes, dem ein Gebot beigefügt ist (um durch dessen Erfüllung die Uebertretung wieder gut zu machen).

der Opfernde habe damit erklären wollen: diese Hände haben nichts Unrechtes gethan, sondern nur Gutes und Nützliches unternommen. Es scheint, dass er die Formel (ידינו לא שפכו וגו׳ Deut. 21, 7), welche die Aeltesten beim עגלה ערופה sagen, auf alle Opfer angewendet hat. Diese Ansicht bedarf keiner Widerlegung. Die, welche der juridischen Auffassung des Opfers (oben S. 84) huldigen, halten das Händestützen für den Act, wodurch das Opferthier an die Stelle des Opfernden gesetzt, ihm dessen Sünde imputirt und die verdiente Strafe aufgelegt wird. Diese Ansicht fällt zugleich mit der juridischen Auffassung des Opfers. Nach Bähr (Symbolik II S. 340 ff.) ist dieser Act eine Bezeichnung des Eigenthums und der Bereitwilligkeit das Eigene an Gott zum Tode hinzugeben; nach Ewald (Alterthümer S. 47 f.) ein Niederlegen der im heiligen Augenblick den Darbringer überströmenden Gefühle auf das Haupt des Opferthieres, nach Rosenmüller und Knobel Zeichen der Entlassung aus seiner Gewalt und der Abtretung an Gott, nach Keil eine Uebertragung der Gefühle seines Innern, die ihn zum Opfern treiben, auf das Opferthier, so dass sein eigenes Haupt auf des Thieres Haupt übergeht und dieses zu seinem Stellvertreter wird. Abarbanel meint, dass der Opfernde mit der סמיכה sein Verhältniss mit dem des Opfers identificirt להגיד שיהי׳ ענינו כענין העולה ההיא. Nach Hirsch bringt der סומך als jüdischer Vertreter des Gesetzes die Anforderungen dieses Gesetzes zur Geltung und erklärt, dass die in den Opferhandlungen zum Ausdruck kommenden Anforderungen des göttlichen Gesetzes in seinem Namen geschehen.

Die Bedeutung dieses Actes wird uns jedoch klar, wenn wir alle Stellen, wo dieser Act vollzogen wird, in Betracht ziehen. Moses legt seine Hände auf Josua (Num. 27, 23). Die Israeliten stützen ihre Hände auf die Leviten (das. 8, 10). In diesen beiden Fällen wird der נסמך zum Stellvertreter des סומך ernannt. Der symbolische Act passt vollkommen. Der סומך stützt sich auf den Andern, er werde das ausführen, was er selbst hätte thun sollen. Mit diesem Acte wird vom סומך zugleich dem Andern die Vollmacht ertheilt, ihn zu vertreten. Ebenso ist bei מקלל das Gebot וסמכו כל השומעים (Lev. 24, 14) zu erklären. Wenn ein solch' grosses Verbrechen geschieht, sind alle Anwesenden, die sich dabei irgendwie lässig oder indifferent zeigen oder auch nur nicht eifrig genug reagiren, mitschuldig; der Verbrecher wird daher der Strafe hingegeben, und dadurch wird den Andern verziehen, wie wir dies bei der Geschichte von Simri (Num. 25, 6 ff.) finden, dass die Pest aufhörte,

nachdem Simri getödtet war. Der hingerichtete Verbrecher wird daher als der Stellvertreter der Andern bzeichnet. Die סמיכה beim שעיר המשתלח (Lev. 16, 21) hat zu Missverständnissen Veranlassung gegeben. Dort heisst es nämlich: וסמך אהרן את שתי ידו על ראש השעיר החי והתודה עליו את כל עונת בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם ונתן אתם על ראש השעיר ושלח ביד איש עתי המדברה. Hier, glaubten nun viele, sei ausdrücklich die Sündenimputation ausgesprochen, mit der סמיכה werden die Sünden auf das Haupt des Opfers gelegt. Allein die Auffassung ist irrig; nicht durch die סמיכה, sondern durch das ודוי werden die Sünden auf das Haupt des Bockes gelegt. Durch die סמיכה wird das Thier nur als Repräsentant der Sünden des Volkes dargestellt. Indem man während der סמיכה die Sünden bekennt, wird das Thier zum Symbol der Sünden des Volkes oder des Sündhaften im Volke. Wird darauf der שעיר in die Wüste geschickt, so wird damit die vollkommene Rückkehr (תשובה) des Volkes symbolisch dargestellt. Alle Sünden wurden in ein unfruchtbares wüstes Land verbannt, um dort unterzugehen. Es wird uns jetzt nicht mehr zweifelhaft sein, was die סמיכה bei jedem Opfer bedeuten soll. Durch das Opfer wird eine Seite, eine Beziehung der Persönlichkeit des Opfernden dargestellt. Durch die סמיכה wird nun das Thier von dem Opfernden selbst zum Repräsentanten dieser Seite seiner Persönlichkeit feierlich ernannt. Die סמיכה ist nicht unbedingt nöthig, sie ist nicht מעכב, weil das Opfer an sich schon durch die Weihung (הקדשה) die symbolische Bezeichnung dessen ist, wozu es durch die סמיכה gewissermassen die Vollmacht erhält; aber sie ist dennoch מצוה, damit der Opfernde dadurch die Bedeutung des Opfers im Heiligthum vor Gott selbst durch seine eigene That ausdrücke.

Daher sagt die Schrift ונרצה לו לכפר עליו, und unsere Weisen (Seb. 6a) bemerken: מלמד שאם עשאו לסמיכה שירי מצוה מעלה עליו הכתוב כאלו לא כפר וכפר. Wenn jemand die סמיכה zum Ueberrest einer מצוה gemacht, d. h. sie unterlassen hat, so rechnet es ihm die Schrift so an, als hätte er nur unvollständig seine Sühne erwirkt. Dies erklärt dann der Talmud durch die Worte: כפר גברא לא כפר קמי שמי. Der Mann hat seine Sühne bewirkt, aber er hat sie nicht vor Gott in seinem Heiligthum durch die That ausgedrückt. Der Sifra lehrt: לפני ד׳ וסמך אין סמיכה בבמה, nur im Haupttheiligthum ist die סמיכה vorgeschrieben, aber nicht bei dem Privataltare (במה). Da nun der Opfernde während seiner סמיכה vor Gott im Zentralheiligthum erscheint und das Opfer zum Träger gewisser Beziehungen seiner selbst ernennt, so ist es auch begreiflich, dass alle die-

jenigen, die nicht vor Gott erscheinen können, d. h. die, welche am Festtage von der ראיה-Pflicht befreit sind, auch hier nicht verpflichtet sind, vor Gott zu erscheinen, um im Heiligthume das Opfer nochmals zum Opfer zu weihen. Daher unterbleibt die סמיכה beim Opfer eines חרש שוטה וקטן u. s. w. (oben S. 119).

Die סמיכה soll aber geschehen mit der Absicht ונרצה לו לכפר עליו. Der Opfernde ist bestrebt, sich Gott zu nähern, das Gott nähergebrachte, in Flammen aufsteigende Opfer stellt diese Bestrebung dar. Dadurch werden dem Opfernden die ihm noch anhaftenden sittlichen Mängel nachgesehen. Seine Mängel werden bedeckt. Welche Sünden aber durch das עולה gesühnt werden, haben wir aus der oben (S. 120) citirten Talmud-Stelle gesehen. Es ist darüber eine Meinungsverschiedenheit zwischen R. Jose, dem Galiläer, und R. Akiba. Nach beiden aber sind es solche Sünden, die man eben durch Unterlassung, also durch Mangel an Eifer im Dienste Gottes begangen hat. In Lev. rabba c. 7 sagt R. Simon b. Jochai noch dazu: אין העולה באה אלא על הרהור הלב „das Ganzopfer wird wegen der Gedankensünden dargebracht.“ Als Beleg wird die Stelle Job 1, 5 angeführt. Da aber in dem oben angeführten Sündenbekenntniss von solchen Sünden nicht die Rede ist, so war die Ansicht der Mehrzahl unserer Weisen, dass עולה vorzüglich die Unterlassungssünden sühnen soll; damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass dadurch auch noch andere sittliche Mängel gesühnt werden, die keiner Strafe unterliegen.

Das Verb. כפר, sühnen, stammt vom Kal כפר, das im Arab. die Bedeutung „decken“ hat. Desshalb wird es, wie alle Verba des Deckens, mit על construirt, und zwar entweder mit על in Verbindung mit der Sünde, die gesühnt wird, על חטאת, oder mit der Person, על נפש; nur selten findet man בעד נפש oder בעד חטאת, decken vor etwas, die Construction ist dann, wie in: ויסגור ה׳ בעדו (Gen. 7, 16).

V. 5. Er schlachte dann das junge Rind vor dem Ewigen, und die Söhne Aarons, die Priester, sollen das Blut hinbringen, und sie sollen das Blut sprengen ringsum an den Altar, der am Eingange des Stiftszeltes ist.

ושחט in der Einzahl ohne bestimmtes Subject bezieht sich auf den Darbringer, der es aber auch durch einen Andern (שליח) besorgen lassen kann; denn nur bei סמיכה wird der שליח ausgeschlossen (vgl. Menachot 19a). Falsch ist die Erklärung Ibn Esra's: ושחט הכהן שישחטנו אחד ויזרקו רבים את הדם שכן כתוב וימציאו בני אהרן. Der grammatische Sinn erfordert entschieden, das Verb. ושחט zunächst auf den

Darbringer zu beziehen. Man könnte es allerdings auch unbestimmt „man schlachte“ übersetzen, keineswegs kann aber הכהן als Subject hinzugedacht werden. Lev. 9, 12 וימציאו וגו׳ beweist nichts; dort war Aaron Darbringer oder Vertreter des Volkes, wie bei סמיכת שעיר המשתלח (16, 21). Später verrichteten zunächst die Leviten die שחיטה, wahrscheinlich weil sie dazu am tüchtigsten waren, (vgl. Ezech. 44, 10; 11; 2 Chr. 30, 17; 35, 6; 11)*). Die Ortsangabe לפני ה׳, d. h. im Vorhofe (vgl. oben S. 118) wird v. 11 dahin präcisirt, dass die Schlachtung an der nördlichen Seite des Altars stattfinden soll (s. w. u.).

Obgleich die שחיטה auch durch Nichtpriester, sogar durch Frauen oder Sklaven vollzogen werden kann (M. Seb. III Anf.), indem sie nicht zu den עבודות gehört, so ist sie dennoch nicht blos eine Tödtung ohne einen anderen Zweck, als, wie bei Profanem, das Thier für den Genuss erlaubt zu machen; vielmehr ist die Opfer-Schlachtung von den profanen Schlachtungen verschieden dadurch 1. dass כונה nöthig ist; hatte man aber entweder gar nicht die Absicht zu schlachten, sondern nur die סימנים zu durchschneiden (מתעסק), oder in der Meinung geschlachtet, dass man ein nicht-heiliges Thier vor sich hat (משום חולין), so ist das Opfer unbrauchbar (Seb. 47 a). 2. dass die שחיטה לשמה sein muss, d. h. man muss das Opfer als dies bestimmte Opfer (עולה לשם עולה u. s. w.) schlachten, sonst ist לא עלו לבעלים לשם חובה, bei manchen Opfern sogar פסול (M. Seb. I Anf.). 3. dass ein פגול-Gedanke פסול macht (7, 18). Dies lehrt uns mit Bestimmtheit, dass שחיטה ein zum Opfer in Beziehung stehender Act ist. Dass aber kein כהן dazu nöthig ist, hat seinen Grund darin, weil blos zu solchen Handlungen, die mit dem Altar in Verbindung standen, die Priester herangezogen wurden. שחיטה ist aber die Vorbereitung zu den andern עבודות. Als solche muss sie mit כונה eine absichtliche Vorbereitung sein, muss ferner לשמה eben auf dies Opfer gerichtet sein, und es darf kein in Bezug auf das Opfer unrechter Gedanke dabei durch Worte ausgesprochen werden. Wenn die Vorbereitung zu den עבודות nicht nach Vorschrift vollzogen worden, so können die dann vorgenommenen Opferhandlungen nicht für giltig erklärt werden. — בן הבקר bezeichnet hier sowohl עגל als פר (s. oben S. 75 u. Rosch hasch. 10 a), ebenso Num. 15, 8 f. Es ist nicht identisch mit בקר (vgl. 1. Sam. 14, 32 u. Gen. rabba c. 45). Es heisst hier aber nicht ושחט את העולה,

*) Dies veranlasste wohl die LXX und Sam. ושחטו (Mehrz.) zu corrigiren.

weil nicht der עולה-Charakter die Schlachtung erforderlich macht, da jedes בקר geschlachtet werden muss.

Auf die שחיטה folgt das Auffangen des Blutes (קבלה) mit dem Sprenggefässe. מקבלה ואילך מצות כהונה, von hier an beginnt der Dienst der Priester. Dies beweist Sifra aus והקריבו בני אהרן, indem er behauptet: והקריבו זו קבלת הדם. Dass das Auffangen des Blutes durch die Priester geschehen muss, lehrt 2 Chr. 29, 22: ויקבלו הכהנים את הדם וגו׳; der Ausdruck והקריבו scheint jedoch das Hintragen des Blutes zum Altar (הולכה) zu bedeuten. Allein הולכה ist nach unsern Weisen eine עבודה, die man umgehen kann (עבודה שאפשר לבטלה), indem man neben dem Altar schlachtet. Es ist daher והקריבו gleichbedeutend mit ויקבלו, denn durch das Auffangen des Blutes in ein Dienstgefäss (das Gefäss hiess מזרק) wurde es dem Heiligthum näher gebracht, da Alles, was in ein כלי שרת kam, heilig war (s. zu Exod. 30, 29). Man kann auch mit Ramban und Wessely והקריבו so erklären, dass es „darbringen“, „zum קרבן bringen“ bedeutet. Es ist dann die erste עבודה, die mit dem Blute geschieht, darunter zu verstehen. Targ. Jon.: ויקרבון בני אהרן כהניא ית אדמא במניא. Was das Hintragen des Blutes zum Altar (הולכה) betrifft, so kann man entweder annehmen, dass hier davon nicht gesprochen wird, weil dies עבודה שאפשר לבטלה ist, oder das in והקריבו alle עבודות bis zur זריקה enthalten sind, sei es dass wir והקריבו als „näher bringen“, sei es, dass wir es als „darbringen“ fassen; immerhin kann es das Auffangen des Blutes in ein כלי שרת und das Hinbringen desselben zum Altar .in sich begreifen. Aus 2 Chr. 30, 16: הכהנים זורקים את הדם מיד הלוים und 35, 11: וישחטו הפסח ויזרקו הכהנים מידם, könnte man beweisen, dass die הולכה auch durch Nichtpriester gestattet sei. Dies meint auch R. Chasda (Seb. 14a); allein da die allgemein anerkannte Halacha dem entgegenspricht, so erklärt der Talmud die betr. Verse so, dass dort die Thätigkeit der Leviten keine הולכה war.

Auf die הולכה folgt die Sprengung (זריקה), und die Schrift befiehlt diese mit den Worten: וזרקו וגו׳. Der Ausdruck וזרקו bedeutet aus der Ferne mit dem Sprengbecken ansprengen. סביב vom Verb. סבב. Dieses Wort bedeutet „sich wenden“ und kann daher entweder ein blos einseitiges Umfangen (Gen. 2, 11; Num. 21, 4; Richt. 11, 18), oder ein Umkreisen ausdrücken. Das Adverb סביב bedeutet aber stets ringsum, und zwar entweder ununterbrochen rings umgebend, oder auch mit Unterbrechungen wie עמודי החצר סביב (Exod. 27, 17). Da nun hier durch Sprengen keine stetig umkreisende Linie gemacht werden kann (wollte man soviel Mal

sprengen, bis der ganze Umfang des Altars mit Blut bedeckt ist, so würde, namentlich bei Kleinvieh, das Blut nicht hinreichen), so muss hier סביב „von allen Seiten“, d. h. jede Seite besprengend, bedeuten. Man könnte dann auch annehmen, man müsse an jeder Seite eine Sprengung vornehmen; allein einerseits muss man, dem Ausdruck וזרקו entsprechend, das eigentlich זריקה אחת bedeutet, die זריקה סביב soviel als möglich auf einmal vornehmen, und man würde, wenn es möglich wäre, alle 4 Seiten auf einmal besprengen, andererseits erfordert schon die Construction des Altars eine Conzentration der Sprengungen. Der Altar hatte nämlich eine Basis (יסוד). Diese umfing aber nur die nördliche und westliche Seite vollständig und erstreckte sich von hier aus nur eine Elle gross nach der östlichen und ebenso viel nach der südlichen Seite (vgl. Middot III, 2). Hätte man nun jede Seite des Altars in der Mitte besprengen wollen, so könnte dies nicht oberhalb der Basis (כנגד היסוד) geschehen, was aber bei עולה (ebenso bei אשם und שלמים) nothwendig gefordert wird, (עולה טעונה יסוד, Seb. 51a; dies ist auch ohne die Beweise des Talmuds sehr wahrscheinlich). Man kann daher nur an den mit יסוד versehenen Ecken des Altars entweder vier Sprengungen (dies ist auch die Ansicht des R. Ismael) oder nach der als Halacha allgemein recipirten Ansicht des R. Akiba nur zwei Sprengungen vornehmen, deren jede (wie ein Gamma כמין גמא) zwei an einander stossende Seiten trifft. Da aber dadurch alle vier Seiten des Altars besprengt werden müssen, so kann man nur an zwei gegenüberliegende Ecken sprengen. Diese zwei Ecken sind die nordöstliche (קרן מזרחית צפונית) und die südwestliche (מערבית דרומית). Die andern zwei gegenüber liegenden Ecken konnte man nicht ansprengen, weil die südöstliche Ecke keinen יסוד hatte (vgl. über dies Alles Seb. 53b). Die Sprengung des Blutes erfolgt beim Vieh-Ganzopfer an die untere Hälfte des Altars, oder למטה מחוט הסיקרא (vgl. Seb. 10b u. 53a). Dies ergibt sich aus der Natur der Sache, dass der von ferne stehende Priester nicht höher, als an den חוט הסיקרא, der 5 Ellen hoch sich befand, sprengen konnte, ist übrigens הלכה למשה מסיני.

Die Wiederholung הדם wird ähnlich wie oben העולה (S. 119) von ת״כ erklärt. — Der Relativsatz אשר פתח וגו׳ hebt nachdrücklichst hervor, dass der Altar nur am Eingang des Stiftszeltes als Opferstätte tauglich ist; ist aber das Stiftszelt zerlegt, so kann auf dem Altar nicht geopfert werden. Diese Vorschrift wird auch auf den Altar des Tempels ausgedehnt, so dass die Thüren des Tempels offen stehen müssen (wenigstens ist dies bei שלמים der Fall s. Seb.

55b u. w. u. 3, 2).— Es bleibt uns noch übrig, einiges über den Ausdruck בני אהרן הכהנים zu bemerken. Dieser bedeutet nach ת״כ u. Seb. 13a, dass die fungirenden Priester כשרים, d. h. sowohl in Beziehung auf ihre Abstammung als nach ihrer Körperbeschaffenheit untadelig seien und dass sie ferner in den vorgeschriebenen Priesterkleidern erscheinen. V. 7 ist deshalb בני אהרן הכהן (vgl. das.) gesetzt worden, um zu lehren, dass Aaron, der Hohepriester, ebenfalls nur in der für ihn vorgeschriebenen Kleidung den Dienst verrichten darf (Seb. 18a).— Ueber die Bedeutung der זריקה vgl. 17, 10—12. Wir werden über diese und שפיכת שיריים w. u. beim Sündopfer sprechen.

V. 6. Dann ziehe er das Ganzopfer ab und zerlege es in seine Stücke.

והפשיט את העולה Nicht jedes Glied (אבר אבר) soll er enthäuten und darauf abschneiden, sondern das ganze עולה (Sifra); ferner ist העולה, wie oben v. 4, ein Ausdruck, der diese Handlungen für alle עולות במה befiehlt. נתח unterscheidet sich von בתר dadurch, dass letzteres ein Zerschneiden in beliebige Stücke, ersteres dagegen ein Zerlegen in die natürlichen Theile, also ein Zergliedern bedeutet. Diese Theile sind in M. תמיד III und IV angegeben s. w. u. Es ward hierüber eine mündliche Belehrung (תורה שבע״פ) gegeben, daher die Hinweisung לנתחיה in seine Stücke (Wessely). Zugleich aber ist durch das אותה תנו angezeigt, dass das ganze Thier zergliedert, die Stücke aber nicht wieder zerschnitten werden dürfen (אותה לנתחיה ולא נתחיה לנתחים). Das Enthäuten und Zergliedern wird wieder in der Einzahl vorgeschrieben, weil dies auch durch einen Nichtpriester, durch den Darbringer oder einen Andern, geschehen kann (gegen LXX und Sam.) Diese Handlung war nur eine Vorbereitung zur הקטרה.

V. 7. Die Söhne des Priesters Aaron sollen aber Feuer auf den Altar thun und Holz über dem Feuer aufschichten.

Ueber בני אהרן הכהן s. oben. Eigentlich sollte, wie das Anzünden der Lampen im Tempel (s. Num. 8, 2 f.), auch das Altarfeuer von Aaron, als dem obersten und vorzüglichsten der Priester, besorgt werden. Wenn daher dieser Dienst von andern Priestern verrichtet wird, so thun sie dies als Söhne und Stellvertreter des Hohenpriesters (s. Exod. 27, 21). Die LA. הכהנים bei LXX u. Sam. verdankt ihre Entstehung dem Bestreben, diese Stelle mit v. 5 u. a. zu uniformiren. — עצים, Holzscheite. Das Ordnen des Feuers wird

hier beim עולה, als demjenigen Opfer, welches jeden Tag zweimal dargebracht und ganz verbrannt ward, besonders erwähnt, als würde das Feuer hauptsächlich für das Ganzopfer bereitet. Der Altar führt auch den Namen מזבח העולה, und bei den Friedensopfern heisst es (3, 5), er soll die Opferstücke legen על העולה. Die Vorschriften über das Altar-Feuer sind übrigens w. u. 6, 1 ff. ausführlich gegeben, wo näher darauf einzugehen ist.

V. 8–9. Und die Söhne Aarons, die Priester, sollen die Stücke, den Kopf und das Fett zurechtlegen auf dem Holze, das über dem Feuer auf dem Altar ist. (9) Seine Eingeweide und seine Unterschenkel aber wasche er mit Wasser und der Priester lasse Alles auf dem Altar als Ganzopfer aufdampfen, ein Feueropfer des Wohlgeruchs dem Ewigen.

Die auf dem Holze zu ordnenden Theile sind: 1. הנתחים, die oben erwähnten Glieder. 2. הראש, der Kopf, der nicht unter den Stücken ist, weil er, wie ת״כ bemerkt, durch das Schlachten bereits abgeschnitten und nicht mit jenen enthäutet wurde. 3. את הפדר, nach Onkelos, dem unsere Weisen beistimmen, תרבא, das Fett. Ebenso LXX στέαρ. Ramban erklärt, unter פדר ist das dünne Fett, das zwischen den obern u. untern Eingeweiden (Athmungs und Verdauungsorganen) liegt, verstanden. So übersetzt auch Zunz, „Zwerchfell". פדר wäre dann = פרד. Diese Erklärung ist jedoch kaum richtig. Jonathan übersetzt פריסותא דתרבא, das grosse Netz, das die Eingeweide bedeckt. Nach der trad. Erklärung erscheint es auffallend, dass bloss bei עולה der Ausdruck פדר für Fett vorkommt. Unsere Weisen meinen aber, פורש את הפדר על בית השחיטה שהוא דרך כבוד*). Vielleicht heisst es desshalb פדר = פרד scheiden, das hier „decken" heisst, gleichwie מסך Scheidevorhang und Decke bedeuten kann. Während nun bei חטאת, אשם und שלמים das Fett als חלב, als das Beste des Thieres dargebracht wird, dient es bei עולה nur als פדר, als Decke für andere Theile. Was bedeutet aber hier das וערכו וגו׳? Hirsch zweifelt, ob darunter das Niederlegen der Theile auf die untere Hälfte der Altar-Rampe (הולכת איברים לכבש, s. Joma 26 a) oder die Uebergabe von dort an das Altarfeuer (הולכה מן הכבש למזבח) verstanden ist. Wir wollen die Stelle dem einfachen Sinne nach erklären. ערך על עצים

*) „Man breitet das Fett auf die Schnittfläche des durch die Schlachtung abgetrennten Kopfes, um diesen in ehrerbietiger Weise darzubringen". Weil nun das Fett des Ganzopfers blos als Bedeckung des Kopfes dient, wird es oben in Ex. 29, 17 nicht besonders erwähnt.

heisst „über dem Holze in Ordnung legen“, ebenso wie ערך עצים על האש nichts anderes als „Holz über dem Feuer ordnen“ bedeutet. Die Worte וערכו בני אהרן וגו׳ המזבחה begreifen hier alle Opferhandlungen nach dem נתוח, also sowohl die הולכת איברים לכבש als die הולכה מן הכבש למזבח, in sich. Vers 8 steht nämlich mit v. 9 in innigster Verbindung: Die Söhne Aarons sollen die Stücke über dem Feuer ordnen, Eingeweide und Unterschenkel sollen gewaschen werden, und der Priester soll Alles auf dem Altar in Dampf aufgehen lassen. Die הקטרה soll derart sein, dass die Stücke über dem Feuer geordnet liegen; Füsse und Eingeweide sollen überdies gewaschen sein. V. 9b befiehlt demnach die הקטרה, u. v. 8 u. 9a schreiben vor, in welcher Weise die הקטרה vor sich gehen soll. Damit aber die Stücke von dem Aufgang aus auf den Altar in Ordnung gebracht werden könnten, mussten sie schon vorher auf den כבש in Ordnung gelegt werden. Dies letztere ist der Anfang der עריכה, und dieser muss durch mehrere Priester geschehen. Wie viele? Dies wird durch Vergleichung unserer Stelle mit v. 12 sich ergeben. Es ist nämlich merkwürdig, dass bei עולת צאן (v. 12) וערך הכהן וגו׳ in der Einzahl und hier, beim Rinde, וערכו in der Mehrzahl steht. Ibn Esra erklärt dies mit den Worten: וערכו על בן הבקר כי הוא גדול ועל הכבש וערך. Es ist etwas Wahrheit in diesen Worten. Sie verhelfen uns zum Verständniss des Sifra: וערכו בני אהרן יכול אפילו מאה ת״ל וערך הכהן אותם יכול יהא כהן אחד עורך את כל האיברים ת״ל וערכו הא כיצד אחד עורך שני איברים וכמה הן איברים עשרה ואחד בקרביים נמצא טלה עולה בששה דברי ר״י ר״ע אומר וכו׳*).

Das tägliche Ganzopfer und sehr wahrscheinlich ebenso jede andere עולת בהמה wurde nämlich nach der Mischna (Tamid IV, 2 f.) in 10 Stücke zerlegt. Das erste Stück war der Kopf mit dem פדר bedeckt, die andern neun Stücke werden in der Schrift durch נתחים zusammengefasst. Diese Theilung war gewiss traditionell und wird in der Schrift vorausgesetzt. Die 10 Stücke theilte man wieder in 5 Gruppen, jede Gruppe zu zwei Stücken; dazu kam dann noch eine sechste Gruppe, קרב und כרעים. Dies wird ebenfalls in der Schrift vorausgesetzt. Nun ist es richtig, dass bei בקר deshalb וערכו steht, weil hierzu mehrere Priester nöthig waren; bei צאן aber steht die

---

*) וערכו וגו׳, hiernach könnte man meinen, es dürften selbst hundert sein; deshalb heisst es וערך הכהן. Dies könnte wieder bedeuten, ein Priester sollte alle Stücke ordnen; deshalb heisst es וערכו. Wie soll man nun verfahren? Ein Priester ordnet zwei Stücke. Wie viel Stücke sind es aber? Zehn; Einer hat noch die Eingeweide zu ordnen. So wird das Lamm durch sechs Priester dargebracht.

Einzahl, weil dort einer genügte. Unsere Weisen haben aber hinzugefügt, dass die Schrift hier nur von je einer Gruppe spricht, denn nur von einer aus zwei Stücken bestehenden Gruppe kann man sagen, dass bei צאן ein Priester genügt, nicht aber von allen Stücken zusammen. Bei צאן wurde daher nach der Schrift je eine Gruppe von einem Priester geordnet, bei בקר hingegen bedurfte es mehrerer zu jeder Gruppe. Im ganzen brauchte man zu den 6 Gruppen des בקר 18 Priester, wie dies in der Mischna Joma 26b angegeben ist. Allerdings könnte auch ein Priester diesen Dienst verrichten, wenn die Stücke nicht auf einmal, sondern nacheinander zum Altar getragen würden. Allein dies hat die Thora durch die Worte וערכו וגו׳ ausschliessen wollen. Bei בקר, wo das Ordnen nicht auf einmal durch einen vollzogen werden kann, sollen dies mehrere Priester thun, damit die עריכה rasch vor sich gehe. Es könnte aber vielleicht die Vorschrift וערכו וגו׳ gebieten, dass möglichst viele Priester dabei thätig seien (ברב עם הדרת מלך Spr. 14, 28); dagegen spricht aber das וערך הכהן אותם in v. 12. Hier sehen wir ausdrücklich, dass so viel als möglich durch einen Priester verrichtet werden soll. Die beiden Stellen zusammen וערכו und וערך lehren uns daher: 1. dass die Zahl der Priester beim Ordnen auf die unumgänglich nöthige reducirt werde, 2. dass aber dennoch so viele dazu herangezogen werden, als nöthig sind, um die עריכה auf einmal zu vollziehen. Damit ist die angeführte Stelle des Sifra erklärt. Wir haben hier nur vom Anfang der עריכה, der הולכת איברים לכבש, gesprochen; was den Schluss derselben, die הולכה מכבש למזבח betrifft, so sind über die Anzahl der dazu verwendeten Priester die Meinungen verschieden (s. Joma 26b).

V. 9. קרב bedeutet hier nach unsern Weisen sowie nach den meisten Neuern die Eingeweide des Unterleibes. Nur diese mussten gewaschen werden*). Die obern Eingeweide gehören zu den נתחים (vgl. die Mischna Tamid l. c.). כרעים sind nach den meisten Neuern die Unterschenkel bei Rind- und Kleinvieh (auch die Springfüsse der Heuschrecken); ebenso nach den meisten Erklärern der Mischna. Diese müssen ebenfalls gewaschen werden. Jedoch sind nach Mischna Tamid IV 2 und der Erklärung des ראב״ד das. unter כרעים nur die Untertheile der Vorderfüsse bis zum Knie zu verstehen. LXX über-

*) Diese Waschung konnte, wie dies die Einz. (ירחץ) ohne Subject lehrt (s. oben), auch von einem Nichtpriester verrichtet werden. Wenn aber Josephus (Ant. III 9, 1) dazu einen Priester für erforderlich hält, so hatte er nicht das Thoragesetz, sondern die spätere Praxis vor Augen, die zu allen Tempel-Verrichtungen nur Priester verwendete (s. oben S. 124).

setzt „Füsse“ (τοὺς πόδας). Ebenso Vulg., רד״ק, רשב״ם, Mendelssohn, Zunz, u. A. Onkelos u. Jon. zu Exod. 29, 17 übersetzen כרעוהי, welches Wort im Aramäischen entschieden „Unterschenkel“ bedeutet (vgl. Jer. שקלים V 13: חמו שוקי חמו כרעי). Alles soll der Priester aufdampfen lassen המזבחה zum Altar, wie „zu Pferde, zu Hause“. Bei den Opferstücken, die auf dem Altar verbrannt werden, wird nie das Verb. שרף gebraucht (nur bei den ausserhalb des Heiligthums zu verbrennenden Theilen steht שרף). Dieses Verb. bedeutet ein Verbrennen zum Behufe der Vernichtung. הקטיר dagegen bezeichnet ein Verbrennen, damit der Dampf aufsteige. Wie bei Räucherwerk (קטרת) der verbrannte Gegenstand in lieblichen Duft sich auflöst, also in einen feinern Zustand übergeht, so ist auch das verbrannte Thieropfer in ein höheres Dasein eingetreten, es ist geworden אשה (ein Feuer, während אש Feuer im Allgemeinen bedeutet, vgl. Ew. 176a), eine Feuerung, welche dient zum ריח ניחח לה׳ (ניחח von der Piël-Form נחח heisst „Befriedigung“ Ew. 156c.), zum Geruch der Befriedigung dem Ewigen. Dieses Feuer des Wohlgeruchs gehört לה׳, (denn es heisst: אשי ה׳) und ist ריח ניחח לה׳, (wie es heisst: ריח ניחחי), eine Befriedigung Gottes. Diese Befriedigung besteht darin, dass Gottes Wille vollzogen worden ist. נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני.

Fassen wir das Opfer als Repräsentanten des Darbringers, so wird durch die zwei Haupt-Opferhandlungen, die זריקת דם und die הקטרת אברים, die Hingabe der Seele (הדם הוא הנפש) und des Körpers an Gott dargestellt. Zuerst weiht sich die Seele dem Gottesdienste, um dann das Körperliche in ein höheres Dasein emporzuheben. Der Körper hört auf blosser Körper zu sein, er wird ein אשה ריח נחח לה׳, ein Werkzeug zur Vollziehung des göttlichen Willens, er ist dann עולה לה׳, zu Gott aufsteigend, und den מלאכיו עושי דברו gleich der Gottesnähe theilhaftig.

ת״כ bemerkt: עולה לשם עולה, אשה לשם אשים, ריח לשם ריח, נחח לשם נחת רוח, לה׳ לשם מי שעשה את העולם. Er muss dies Opfer schlachten als עולה, das ganz zu Feuer werde, sich ganz auflöse (s. Seb. 46b), aber nicht um vernichtet zu werden, sondern לשם ריח um eine feinere Gestalt anzunehmen, um in dieser Gestalt eine Befriedigung zu sein לה׳, dem, der der ganzen Welt das Dasein gegeben und zu jeder Zeit durch seine Fürsorge von Neuem gibt (s. oben S. 96).

Nicht ohne Bedeutung ist die Zahl der bei עולה gebotenen Opferhandlungen. 10 Handlungen werden angeordnet, 5 verrichtet der Priester und 5 der Darbringer. Letzterer verrichtet: 1. סמיכה,

2. שחיטה, 3. הפשט, 4. נתוח, 5. רחיצה. Der Priester verrichtet: 1. קבלה, 2. הולכה, 3. זריקה, 4. הולכת אברים לכבש, 5. מן הכבש ולמזבח*). Hinsichtlich der symbolischen Bedeutung der Zahl 10 stimmen nach Bährs Vorgange fast alle Neuern darin überein, dass sie die Zahl der Vollendung und der Abgeschlossenheit ist. Beim Ganzopfer, als dem vollkommensten Opfer, werden 10 Opferhandlungen geboten, sowie das Opfer selbst in 10 Stücke zerlegt wurde.

V. 10. Auch wenn vom Kleinvieh sein Opfer ist, von den Schafen oder von den Ziegen zum Ganzopfer, so soll er ein männliches, fehlerfreies darbringen. — V. 11. Und er schlachte es an der Hinterseite des Altars, an der Nordseite, vor dem Ewigen, und die Söhne Aarons, die Priester, sollen sein Blut ringsum an den Altar sprengen. — V. 12. Und er zerlege es in seine Stücke sowie seinen Kopf und sein Fett, und der Priester lege sie zurecht auf dem Holze, das über dem Feuer auf dem Altar ist. — V. 13. Die Eingeweide und Unterschenkel aber wasche er mit Wasser, und der Priester bringe Alles dar und lasse es auf dem Altar aufdampfen, es ist ein Ganzopfer, ein Feueropfer des Wohlgeruchs dem Ewigen.

Alle Comentatoren stimmen darin überein, dass die Art der Darbringung bei den Ganzopfern von בקר und צאן dieselbe ist. Es ist daher auffallend, dass manche der betreffenden Vorschriften wiederholt werden, noch mehr, dass einige Bestimmungen bei בקר, und nicht bei צאן, andere wieder bei צאן und nicht bei בקר zu finden sind. Am schwierigsten zu beantworten dürfte die Frage sein, warum die Bestimmung des Schlachtortes (an der Nordseite des Altars) erst beim Kleinvieh-Ganzopfer und nicht gleich bei der ersten Olah gegeben wird. Dies ist um so auffälliger, als die Schrift bei mehreren andern Opfern, die an der Nordseite des Altars geschlachtet werden müssen, es für nöthig findet zu erklären, dass sie an dem Orte zu schlachten sind, wo die Olah geschlachtet wird (vgl. c. 4, 24; 29; 33; c. 6, 18; c. 7, 2; c. 14, 13), während gerade beim ersten Ganzopfer diese Bestimmung fehlt!**) Man wäre versucht anzunehmen, diese Vorschrift gelte in der That nur für צאן und nicht

*) Wir haben die Priester-Dienste nach der Tradition aufgezählt. Im Schrifttexte sind folgende 5 Verrichtungen dem Priester geboten: 1. והקריבו (v. 5). 2. וזרקו (das.), 3. ונתנו (v. 7), 4. וערכו (v. 8), 5. והקטיר (v. 9).

**) Wessely verzweifelt an der Lösung dieser Schwierigkeiten und bemerkt: Die Gedanken der Thora sind so tief, dass wir sie nicht zu ergründen vermögen. Die Neuern gehen darüber mit Stillschweigen hinweg.

für בקר. Eine scheinbare Stütze hiefür bietet der Umstand, dass auch bei den Sündopfern, die in einem Stier bestehen, die betreffende Bestimmung fehlt, während dieselbe bei den Sündopfern vom Kleinvieh stets gegeben wird (4, 24; 29; 33). Allein gegen diese Annahme spricht zuvörderst die jüdische Tradition, die für alle hochheiligen Opferthiere die Schlachtung בצפון erforderlich hält. (M. Seb. V 1); sodann aber scheint schon der Ausdruck לפני ה׳, der auch bei בקר überall steht (1, 5; 4, 4; 15) auf die Nordseite (צפנה לפני ה׳ 1, 11) hinzudeuten*). Endlich wird in 6, 18 für jedes Sündopfer die Bestimmung getroffen, dass es am Orte des Ganzopfers geschlachtet werde, sowie in 14, 13 dieser Ort als der Schlachtort des Ganzopfers und Sündopfers im Allgemeinen bezeichnet wird. Auch aus Ez. 40, 39 geht hervor, dass für alle hochheiligen Opfer einunddieselbe Schlachtstätte bestimmt war.

Vielleicht dürfte folgende Annahme zur Erklärung der Schwierigkeiten führen. Wenn auch das Rind-Ganzopfer als das grösste die erste Stelle einnimmt, so hat andererseits wieder das Schaf-Ganzopfer den Vorzug, dass es als tägliches Opfer der ganzen Gemeinde erscheint und als solches nach der Ansicht der Mehrzahl unserer Weisen (Chagiga 6a) noch vor der Errichtung der Stiftshütte dargebracht wurde. Es ist daher nicht gewagt anzunehmen, dass Lev. 1, 11—13, worin die Darbringungsweise des Schaf-Ganzopfers bestimmt wird, bereits am Sinai unmittelbar nach der Vorschrift über das tägliche Ganzopfer (Exod. 29, 38—42) offenbart worden ist. Dadurch erklären sich folgende Erscheinungen: 1) Es fehlt hier beim Schaf-Ganzopfer die Vorschrift der Handauflegung, weil bei den Gemeindeopfern keine סמיכה stattfand (Menachot 92a). 2) Es fehlt hier ferner die Vorschrift von הפשט, gerade wie beim Sinai-Gesetz (Exod. 29, 17), wovon der Grund oben S. 74 angegeben ist (vgl. noch weiter zu 8, 20). 3) Die Vorschrift, das Ganzopfer an der Nordseite des Altars zu schlachten, wird hier zum ersten Male gegeben, weil dieselbe gerade in dem täglichen Gemeindeopfer am Haupttheiligthum ihren Ursprung hat, wie weiter zu v. 11 be-

---

*) Nach M. Middot 5, 2 befand sich der Altar ganz oder doch mit seinem bei weitem grössten Theile innerhalb der südlichen Hälfte des Vorhofs (vgl. Hirsch zu v. 11). Da aber der Eingang des Heiligthums in der Mitte des Vorhofs war, so fand die Schlachtung an der Nordseite des Altars zugleich vor dem Heiligthum statt; daher wohl die Ausdrücke לפני ה׳ (1, 5) und במקום הקדש (14, 13). Nach Abarb. und dem Commentar zu M. Tamid 4, 1 lehrt לפני ה׳, dass Kopf und Hals des Ganzopfers der Westseite zugewendet seien.

merkt werden wird. — Diese Vorschriften für das tägliche Gemeindeopfer sind in Gemeinschaft mit den Bestimmungen der עולת בקר auch für die freiwillige עולת צאן des Einzelnen massgebend.

V. 10. Hier heisst es: ואם מן הצאן קרבנו-לעולה, in v. 14. dagegen: ואם מן העוף עולה קרבנו. צאן kann als freiwilliges Opfer (von solchen ist ja in diesem Satze die Rede) sowohl עולה als שלמים sein. Der Satz muss daher lauten: Wenn sein Opfer vom Kleinvieh ist, u. z. ein Ganzopfer (nicht ein Friedensopfer). Aehnlich heisst es weiter unten (3, 6): ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים, d. h. wenn sein Opfer vom Kleinvieh ist, u. z. ein Friedensopfer. An beiden Stellen enthält der Conditionalsatz eine zweifache Bedingung: 1. wenn sein Opfer vom Kleinvieh ist, 2. wenn es ein Ganzopfer, resp. Friedensopfer ist. An diesen Stellen wird zur Bezeichnung der Qualität des Opfers ל׳ gebraucht (לעולה, לזבח), indem der Darbringer es zu diesem Opfer macht, da er es auch als ein anderes Opfer weihen könnte. עוף hingegen kann als freiwilliges Opfer nur עולה sein. עולה ist demnach keine zweite Bedingung, der Conditionalsatz lautet daher: Wenn ein Ganzopfer vom Geflügel sein Opfer ist. Mit Recht schliesst daher Sifra aus dieser Construction des Satzes die Lehre: עוף עולה ואין עוף זבחי שלמים, Geflügel kann nur Ganzopfer, aber nicht Friedensopfer sein. — Wenn nun der Sam. hier ואם מן הצאן עולה קרבנו corrigirte, so hat er nur aus Missverständnis eine Uniformität mit v. 14 herstellen wollen.

V. ואם. ת״כ: הרי זה מוסיף על ענין ראשון d. h. unser Abschnitt bildet keinen Gegensatz zum vorhergehenden, sondern fügt noch einige Vorschriften hinzu, die auch für בקר gelten. Wir haben hier Gelegenheit, die präcise Ausdrucksweise der h. Schrift zu beobachten. Bei שלמים, wo צאן zu בקר einen Gegensatz bildet, heisst es, (III, 1) אם מן הבקר und darauf (v. 6) ואם מן הצאן; hier aber, wo בקר und צאן gleich sind, heisst es nicht אם מן הבקר (vgl. v. 3). Die drei מן schliessen aus חולה זקן ומזוהם (Alte, Kranke und Schmutzige). Die Bestimmung מן הכבשים וגו׳ wäre nicht nöthig, da die Gattung צאן nur die zwei Arten כבשים und עזים unter sich begreift, daher bemerkt ת״כ: להוצי׳ את הכלאים (dies schliesst Mischgattungen aus), es soll entweder כשב oder עז sein, nicht aber beides zugleich. צאן stellt die Persönlichkeit des Darbringers als eine von einem höhern geleitete und geweidete und deshalb ihm untergeordnete und zum Gehorsam verpflichtete dar. Bei עולת בקר will die Persönlichkeit Gott durch die That dienen, für Gott arbeiten; bei עולת צאן will der Darbringer

sich von Gott leiten lassen, sich Gott unterordnen, ihm Gehorsam leisten.

V. 11. ירך Seite (sp. die Längenseite eines Oblongums) kann bei einem Quadratbau, wie der Altar war, nur die Hinterseite bezeichnen (vgl. Malbim); die Vorderseite heisst פני המזבח (6, 7). Wir sehen hier, dass der Aufgang zum Altar auf der Südseite war. So war es auch beim zweiten Tempel nach dem Zeugnisse der Mischna und des Josephus (Bell. Jud. V 5, 6). צפנה am Norden, wie oben המזבחה. Ewald (Alterth.) glaubt, es sei der Norden deshalb zum Schlachtort gewählt, weil nach einer alten Vorstellung der Orientalen die Gottheit im Norden wohne. Wenn aber je eine solche Vorstellung bei den Israeliten auf den Opfercultus einen Einfluss geübt hätte, so würde man doch das Allerheiligste nach Norden und nicht nach Westen gesetzt haben. Warum hätte man gerade das Schlachten, das nach Uebereinstimmung Aller keiner der wichtigsten Acte des Opfercultus war, nach Norden verlegt? Besser ist schon die Erklärung Ibn-Esra's, wonach die Bestimmung der vom Schaubrodtisch mit dem Speiseopfer (לחם הפנים) entspricht, welcher im Heiligthum auf der Nordseite stand. (Ungefähr so Hirsch.) Nur ist dies selbst noch zu erklären, warum der Schaubrodtisch im Norden stand. Bedenken wir aber, dass der Leuchter an der Südseite seinen Platz hatte, so wird uns die symbolische Bedeutung der Nord- und Südseite klar. דרום stammt nach Gesenius von דרר „glänzen, schimmern"; es heisst also lichte glänzende Seite, während צפון die verborgene dunkle Seite ist. Es ist daher der Leuchter, welcher die geistigen Güter der Nation darstellte, an die Lichtseite gestellt, während der שלחן mit dem לחם הפנים als Bezeichnung der materiellen Güter an der dunkeln Seite stand. Die geistigen und materiellen Güter der Nation waren im Heiligthume symbolisch unter Gottes Schutz gestellt. Der Aufgang zum Altar und zum Altarfeuer war daher passend an der Lichtseite angebracht. An der entgegengesetzten Seite des Altars sollte die Schlachtung der hochheiligen Opfer vorgenommen werden. Letzteres erklärt sich aber noch durch einen andern Umstand. Bei den täglichen Ganzopfern fand die Schlachtung nach Joma 62b der Sonne gegenüber (כנגד היום) statt, so dass das Morgen-Tamid an der nordwestlichen Ecke und das Abend-Tamid an der nordöstlichen Ecke des Altars geschlachtet wurde. Oeffentlich, „Angesichts der Sonne" (vgl. Num. 24, 5; 2. Sam. 12, 12) sollte die Schlachtung des täglichen Gemeindeopfers, welches die Hingabe des Volkes Israel an seinen Gott symbolisirte, vor sich

gehen; dazu war, da einmal das hochheilige Opfer an der Seite des Altars geschlachtet werden sollte und im Süden der Aufgang (כבש) sich befand, die nördliche Seite allein geeignet. Die ursprünglich für die täglichen Gemeindeopfer getroffene Bestimmung mochte dann auch auf alle hochheiligen Opfer ausgedehnt worden sein, zumal auch bei diesen die Vorschrift ihre Begründung findet*). Uebrigens ist unter צפונה der ganze Raum zwischen der Nordseite des Altars und der des Vorhofes (nach Einigen noch weitere Räume) verstanden (vgl. ת״כ).

V. 12. Das Verb. ונתח bezieht sich per zeugma auch auf ואת ראשו ואת פדרו in der Bedeutung „abstücken, lostrennen."

V. 13. והקריב הכהן את הכל bedeutet הולכת אברים לכבש (s. oben S. 128 f.) Bei manchen Opfern ist am Schlusse der Name des Opfers mit הוא gesetzt wie hier עולה הוא, und diese Formel wird immer von unseren Weisen so erklärt, als wenn die Schrift mit dem ersten Worte sagen wollte, es solle das Opfer, selbst wenn nicht Alles nach Vorschrift geschehen ist, recht sein; dagegen deutet wieder das Wort הוא auf eine Beschränkung hin, dass es doch eine Bestimmung gibt, deren Vernachlässigung das Opfer untauglich macht. Demgemäss bemerkt ת״כ hier: עולה אעפ״י שלא הפשיט אעפ״י שלא נתח יכול אעפ״י שלא נשחט בצפון ת״ל הוא מה ראית להכשיר בהפשט ונתוח ולפסול בצפון אחר שריבה הכתוב מיעט מפני מה אני מכשיר בהפשט ונתוח שהן לאחר הרצ״י ופוסל בצפון שהוא לפני הרצ״י. עולה אעפ״י שלא סמך והלא סמיכה קודמ׳ להרצ״י אעפ״י שלא סמך כשר מה ראית להכשיר בסמיכה ולפסול בצפון אחר שריבה הכתוב מיעט מפני מה אני מכשיר בסמיכה שאין סמיכה נוהגת בכל העולות ופוסל בצפון שהצפון נוהג בכל העולות עולה לשם עולה וכו׳**).

*) Es mag noch darauf hingedeutet werden, dass die Südseite als die rechte (ימין), die Nordseite aber als die linke (שמאל) gilt, dass ferner die Rechte Gottes als die rettende Hand (מדת רחמים), die Linke aber als die strafende Hand (מדת הדין) von den alten Weisen bezeichnet wurde, vgl. z. B. Targ. Jon. zu Exod. 12, 42 (ed. Ginsburger) und T. Jer. das.

**) עלה lehrt, dass das Opfer recht ist, wenn ihm auch nicht die Haut abgezogen und es nicht zergliedert worden ist. Man könnte aber meinen, dies sei auch der Fall, wenn es nicht an der Nordseite geschlachtet worden; deshalb steht הוא (um diesen Fall auszuschliessen). Was bewegt dich aber, das Opfer bei Unterlassung von הפשט und נתוח für geeignet und wegen Vernachlässigung der צפון-Bestimmung für untauglich zu erklären? Nachdem die Schrift einerseits etwas hinzufügt, andererseits wieder etwas ausschliesst, so erkläre ich das Opfer für geeignet, trotz der Unterlassung von הפשט und נתוח, weil diese Verrichtungen nach der Sühnung stattfinden, erkläre es aber für untauglich, wenn es nicht an der Nordseite geschlachtet wurde, weil dies vor der Sühnung ge-

V. 14. Und wenn sein Opfer für den Ewigen ein Ganzopfer von Vögeln ist, so bringe er von den Turteltauben oder von den jungen Tauben sein Opfer dar.

Ein Vogelopfer muss nicht fehlerlos und männlich, es darf aber kein Glied davon zerstört (מחוסר אבר) sein. ת״כ deducirt dies aus מן העוף. Daraus, dass bei יונה immer בני היונה, bei תורים aber nie בני התור steht, schliessen die Traditionslehrer, dass von Turteltauben blos die ältern und von den יונים blos die jüngern dargebracht werden können. Das Alter wird an der Färbung der Flügel erkannt. In dem Stadium, wo die Färbung der Flügel begonnen hat (תחילת הצידוב), sind beide Arten unbrauchbar. Dies wird aus מן התורים וגו׳ abgeleitet (ת״כ).

Da wir Geflügelopfer öfters als Ersatz eines Schafes antreffen, so ist es wahrscheinlich, dass auch עולת עוף von Armen anstatt einer עולת צאן dargebracht wurde, und wir haben auch dementsprechend dieses Opfer zu deuten. Wer kein צאן bringen konnte, brachte ein anderes Thier, das ebenfalls im Hause genährt und gezogen wird (die Taubenzucht war in Palästina heimisch, vgl. Jos. bell. Jud. V 4, 4). Während aber צאן von einem Hirten geweidet wird und sich seiner Leitung anvertraut, sind die Tauben einer bestimmten Oertlichkeit anhänglich. „Wer sind diese, die wie eine Wolke daher fliegen und wie Tauben nach ihren Schlägen?“ ruft der Prophet (Jes. 60, 8) aus, indem er die Jerusalem zuströmenden Völkerschaaren erblickt. Die Völker, die so lange unstät, ohne Ruhe und Rast umherflatterten, werden endlich Jerusalem zufliegen und dies als die Heimstätte anerkennen, wo sie vor allen Stürmen und Unwettern geborgen sind. Der Darbringer eines צאן hat sich von Gott entfernt, hat sich nicht von ihm leiten lassen und sucht als Schaf seinen Hirten; der Darbringer einer Taube ist nicht von Gott abgefallen; aber er hat sich von seinem Heiligthume, das sein Ge-

---

schehen ist. — עולה lehrt ferner, dass das Opfer recht ist, wenn auch die Handauflegung unterlassen worden. Die סמיכה ist doch aber ein Act, der vor der Sühnung stattfindet, und trotzdem ist bei dessen Unterlassung das Opfer recht; was bewegt dich nun, das Opfer bei Unterlassung der סמיכה für geeignet und bei Vernachlässigung der צפון - Vorschrift für untauglich zu erklären? Nachdem die Schrift einerseits etwas hinzufügt, andererseits wieder etwas ausschliesst, so erkläre ich das Opfer für geeignet trotz Unterlassung der סמיכה, weil diese nicht bei allen Ganzopfern geboten ist; dagegen erkläre ich das Opfer für untauglich bei Vernachlässigung der צפון - Vorschrift, weil diese für alle Ganzopfer Geltung hat. עולה lehrt ferner, dass es als Ganzopfer darzubringen ist u. s. w. (wie oben S. 181).

setz darstellt, entfernt. Ersteres ist gewöhnlich beim Reichen, letzteres beim Armen der Fall. Dies lehrt schon der alte Spruchdichter, wenn er sagt: „Armut und Reichthum gib mir nicht u. s. w. dass ich nicht übersatt werde und verleugne und spreche: wer ist der Ewige? und dass ich nicht arm sei und stehle und mich am Namen meines Gottes vergreife“ (Sp. 30, 8—9). Ausserdem bringen noch diejenigen, die wegen ihrer Unreinheit vom Heiligthum Gottes eine längere Zeit ausgeschlossen waren, זב, זבה und יולדת, Taubenopfer (12, 6; 15, 14; 29). Wie die Tauben nach ihren Schlägen, sehnen sie sich nach dem Heiligthum und sprechen mit dem heiligen Sänger: „Wie der Vogel ein Haus findet und die Schwalbe ihr Nest, so sind mir deine Altäre, Ewiger Zebaot, mein König und mein Gott; Heil denen, die in deinem Hause weilen, immerdar dich preisen!“ Der Aussätzige muss, weil er von Gott in den Bann gethan worden ist, durch Darbringung eines Schafes die Vereinigung mit Gott suchen, und nur wenn er arm ist, wird eine Ausnahme gestattet. (14, 22).

V. 15. Und der Priester bringe es an den Altar, kneipe seinen Kopf ab und lasse ihn auf dem Altar aufdampfen, sein Blut aber werde an die Wand des Altars ausgedrückt.

עולת העוף wird nicht erst an einen andern Ort לפני ה׳ gestellt, um dann erst auf den Altar gebracht zu werden, sondern der Priester bringt es sofort zum Altar. Der Priester bestieg den Altar, wandte sich rechts nach dem סובב und ging nach dem südöstlichen Winkel. Dort kneipte er den Kopf von der Nackenseite (מול עורף) mit dem Fingernagel ganz ab, so dass man den Kopf besonders aufdampfen lassen konnte (והקטיר). Der Kopf wird aber nicht gleich aufs Feuer gelegt. Die Vorschrift והקטיר ist erst später zu vollziehen und wird nur deshalb gleich nach ומלק gesetzt, um damit die מליקה zu bestimmen. (Man soll so abkneipen, dass der Kopf besonders geräuchert werden könne). Der מליקה folgt das Ausdrücken des Blutes an die Wand des Altars (מצוי) und zwar oben auf der Höhe des Altars (למעלה מחוט הסקרא vgl. Seb. 64 b). Ewald und Knobel meinen, bei ומלק sei nicht mit den Rabbinen an ein Ablösen des Kopfes zu denken, sondern blos an ein Abdrehen desselben durch Zerbrechen des Halswirbels und an ein Einreissen in die Haut des Halses, so dass der Kopf am Körper hängen blieb (gerade wie 5, 9 beim Sündopfer). Allein dagegen spricht 1. der Umstand, dass hier nicht, wie beim Sündopfer ולא יבדיל steht; 2. dass והקטיר המזבחה, das doch nur auf

den Kopf sich beziehen kann, entschieden ein gänzliches Ablösen des Kopfes fordert. Freilich meint Ewald (Alterth. S. 50), הקטיר המזבחה gehöre nicht hierher und sei ein Schreibfehler. Jedoch diese willkürliche Annahme wird schon dadurch widerlegt, dass auch bei עולת בהמה der Kopf besonders geräuchert wird und immer neben den anderen Stücken besonders genannt wird. Für uns genügt schon der Umstand, dass die Mischna-Lehrer, die zum Theil noch während des zweiten Tempels gelebt haben, einstimmig ומלק so erklären (so auch Bähr, Keil und v. A.).

V. 16. Dann sondere er den Kropf sammt dessen Unrath ab und werfe ihn neben den Altar gegen Morgen, an den Ort der Asche.

Die Bedeutung der Worte מראתו בנצתה ist streitig. Das Wort מראה ist nach fast allen ältern und neuern Uebersetzern und Erklärern „der Kropf"; vom Stamme מרא, arab. gedeihen, gut verdauen, fett werden, davon מריא Mastvieh und המרא rabb. mästen. Mehr ist über die Bedeutung des Wortes בנצתה zu erörtern. Das Wort נוצה hat an andern Stellen entschieden die Bedeutung: „Gefieder, Federn" (Ez. 17, 3; 7; Job 39, 13), und so übersetzen auch hier die LXX das Wort mit σὺν τοῖς πτεροῖς, so auch Symm., Theod., Vulg., Zunz, Hirsch u. A., so auch die Commentatoren Ramban, Ibn-Esra, Kimchi, Wessely u. A. Es ist aber unbegreiflich, warum gerade die Federn des Kropfes abgesondert werden sollten. Die LXX allerdings meinten wahrscheinlich, man solle alle Federn absondern, indem sie, wie der samaritanische Text הנצתו (auf עוף bez.) lasen. Dadurch aber verliert diese alte Erklärung vollständig ihre Bedeutung, da sie auf einer falschen Lesart beruht. Dagegen haben wir auf der andern Seite Onkelos und den Syrer, die mit באוכליה = „mit seinem Unrathe" *) (gerade so übers. Onk. פרש) übertragen, indem sie נוצה = נוצא oder נוצאה als Nif'al von יצא nahmen (excrementum). Diesen stimmen bei T. Jon. (בלקטיה), Jerusch. (בנמשא) Saadia, Raschi und die meisten neueren Ausleger. Bei dieser Differenz der Meinungen dürften die Weisen der Mischna und des Talmuds den Ausschlag geben. Da sind aber bisher Mischna und

*) Wenn Ramban, gegen Raschi, Onkelos eine andere Erklärung vindicirt, so ist dies bereits von Misrachi so entschieden widerlegt worden und ist ausserdem Ramban's Auffassung des Onk. so gezwungen und mit solchen Schwierigkeiten verbunden, dass wir ohne besondere Widerlegung die Uebers. des Onk. wie Raschi auffassen.

Talmud missverstanden worden. Mischna Seb. 64b sagt: בא לו לגוף הסיר את המראה ואת הנוצה ואת בני מעים היוצאים עמם (l. עמה nach ראב״ד). Darauf der Talmud: ת״ר הסיר את מראתו בנוצתה זו זפק יכול יקדיר בסכין ויטלנו ת״ל בנוצתה נוטל את הנוצה עמה אבא יוסי בן חנן אומר נוטלה ונוטל קורקבנה עמה דבי ר׳ ישמעאל תנא בנוצתה בנוצה שלה קודרה בסכין כמין ארובה. (Im ת״כ befindet sich die Stelle ohne die Ansicht des תנא דבי ר׳ ישמעאל). Nach Raschi im Pentateuch und im Talmud sind die ersten beiden Tannaïm der Baraita über die Erklärung des Wortes נוצה streitig. Der erste Tanna fasst es als „Gefieder“, während Abba Jose es wie Onk. übersetzte. Dieser Erklärung stellen sich aber unlösbare Schwierigkeiten entgegen, von denen hier nur einige ausgesprochen sein mögen. 1) Die Worte יקדיר בסכין ויטלנו*) muss Raschi erklären, er solle mit dem Messer die Haut aufreissen und den Kropf herausnehmen (so auch ראב״ד zum ת״כ). Nun bedeutet קדר (oder nach Aruch קדד) nur „bohren, eine Oeffnung ausschneiden“, nicht aber „zerreissen oder zerschneiden“. Es hätte auch das Wort העור nicht fehlen dürfen, wenn von einem „Zerreissen der Haut“ die Rede wäre. Ausserdem ist offenbar das יקדיר בסכין so zu fassen wie das קודרה בסכין des תנא דבי ר׳ ישמעאל. 2) Es ist schwer, die Differenz zwischen dem ersten Tanna und dem Tanna דבי ר׳ ישמעאל herauszufinden. (ראב״ד erklärt zwar, dass nach R. Ismael nur die Federn des Kropfes ausgeschnitten werden, nach dem ersten Tanna aber man es nicht so genau nehmen müsse; so scheint auch Raschi zu erklären. Dies ist aber offenbar gezwungen). 3) Die Mischna würde der Ansicht eines Einzelnen (יחידאה), des Abba Jose, folgen; dies hätte aber der Talmud bemerken sollen (מתני׳ מני אבא יוסי היא). 4) Genau genommen, stimmt die Mischna nicht einmal mit Abba Jose überein, denn dieser lässt nur den קורקבן mitnehmen, während die Mischna dafür בני מעים היוצאים עמם setzt. Vgl. ראב״ד, der dies in gezwungener Weise rechtfertigt.

Diese Schwierigkeiten bewegen uns zu der Annahme, dass sämtliche Tannaïm das Wort בנוצתה wie Onk. und Jon. erklärt haben. Es ist nämlich sowohl in der Mischna als auch in der Baraita das Wort נוצה nicht mit „Federn“ zu übersetzen, sondern es ist = פרש (Unrath). Die Mischna und Baraita gebrauchen hier לשון המקרא, gerade wie die Mischna auch das pentateuchische מוראה und nicht das der Mischna-Sprache geläufigere זפק gebraucht. Eine nähere Erklärung hält der Mischna-Lehrer nicht für nöthig, weil jedem die Uebersetzung des Targum für בנוצתה bekannt war. Die

---

*) ת״כ hat יעקור statt יקדיר; dazu passt aber nicht בסכין.

Mischna lehrt nun: „Man nehme den Kropf und den Unrath und die Eingeweide, die mit ihm herauskommen. Danach sind unter בנוצתה alle Eingeweide begriffen, welche נוצה = אוכלא = פרש enthalten, denn da die Schrift besonders gebietet, die נוצה abzusondern, so ist alle נוצה wegzuwerfen. Das Suffix bei בנוצתה passt aber dennoch, weil, wenn man den Kropf mit der Hand und nicht mit einem Messer absondert, die mit demselben zusammenhängenden בני מעים mit abgesondert werden (יוצאים עמה)*). Derselben Ansicht sind nun auch die רבנן der Baraita: „Man könnte meinen, er soll den Kropf dadurch absondern, dass er ihn mit einem Messer herausschneidet; deshalb steht בנוצתה, welches besagt, dass man die נוצה (sämtliche, Unrath enthaltende Eingeweide) mitnehme". Man muss demnach den Kropf mit Allem, was daran hängt, absondern. Abba Jose dagegen meint, das überflüssige בנוצתה schliesst nicht alle בני מעים, sondern nur den קורקבן, der dem זפק zunächst liegt, mit ein. R. Ismaël weist aber den ganzen דרש zurück und urgirt das Suffix bei בנוצתה, welches besagt, dass der Kropf nur בנוצה שלה (mit seinem Unrath) und nicht mit andern Eingeweiden abzusondern ist, er muss ihn daher mit einem Messer כמין ארובה (wie eine Luke) herausschneiden.

Nachdem es nun klar ist, dass sämtliche Weisen der Mischna und des Talmuds בנוצתה wie die Targg. übersetzt haben, so müssen wir auch dieser Uebersetzung folgen**).

קדמה ist hier nach der Tradition, nicht die Ostseite des Altars sondern מזרח של כבש, die Ostseite des Aufganges. אל מקום הדשן Dorthin that man die תרומת הדשן (Lev. 6, 3) und nach der Trad. auch die Asche des innern Altars und des Leuchters (דשן מזבח הפנימי והמנורה). Knobel (in seiner Einl. zu Lev.) meint, der Verfasser gibt sich hier durch die Erwähnung des Platzes der Opferasche deutlich als nach Moses lebend zu erkennen. Schon Abarb. war es auffallend, dass hier der מקום הדשן so als bekannt vorausgesetzt wird. Er erklärt unsere Stelle deshalb so, dass hier zugleich der Ort der Asche bestimmt wird. „Er soll sie an die Ostseite des Altars werfen, an einen Ort, den ich dir jetzt als Ort der Asche bestimme." Aehnlich heisst es (Exod. 30, 13): בשקל הקדש עשרים גרה השקל d. i. nach dem Schekel des Heiligthums, von welchem ich dir jetzt bestimme, dass er 20 Gerah enthalten soll; soweit Abarb. Wir

*) Die Mischna hat unter נוצה, weil es, wie oben bem., eine Nif'al-Form von יצא ist, auch die בני מעים verstanden, daher der Ausdruck היוצאים עמה.

**) Vgl. noch hierüber m. „Die erste Mischna" S. 10 f.

haben jedoch diese Erklärung nicht nöthig. Wenn an einer Stelle der Thora etwas als bekannt vorausgesetzt wird, so geschieht es deshalb, weil es bereits früher als mündliche Thora gelehrt wurde, (vgl. zu 10, 3 und Deut. 12, 21). An unserer Stelle aber war ja, wie ich bereits oben S. 23 auseinandergesetzt, das Opfergesetz von c. 6—7 schon vorher auf dem Sinai offenbart worden.

V. 17. Sodann zerreisse er es an seinen Flügeln, trenne diese aber nicht ab, und der Priester lasse es auf dem Altar, auf dem Holze, das über dem Feuer ist, aufdampfen, ein Ganzopfer ist es, ein Feueropfer des Wohlgeruches dem Ewigen.

כנפיו erklärt Raschi als „Federn“, da es in ת״כ heisst: בכנפיו להבשיר העור. Wenn es nun auch zugegeben werden muss, dass im Talmud sowohl das hebr. כנף als das chald. גדפא manchmal die Bedeutung „Feder“ hat, so können wir doch hier bei der Bedeutung „Flügel“, die das Wort in der Bibel stets hat, bleiben und dennoch den Spruch des ת״כ rechtfertigen. Der Ausdruck כנף für „Flügel“ bezeichnet immer den Flügel sammt seinen Federn, denn der Verbalstamm כנף heisst „verhüllen, bedecken“; der Flügel ohne Federn könnte nur durch אבר oder אברה bezeichnet werden. Es ist also jedenfalls aus בכנפיו bewiesen, dass ein Vogelopfer keines הפשט bedarf. לא יבדיל; sollte er aber die Flügel ganz abgetrennt haben, so ist das Opfer dennoch כשר (ת״כ).

עולה אעפ״י שמצה דם הגוף ולא מצה דם הראש או יכול אעפ״י שמצה דם הראש ולא מצה דם הגוף ת״ל הוא (ת״כ)*). Gewöhnlich gibt der ת״כ einen Grund dafür an, warum er das Eine einschliesst und das Andere ausschliesst. Da hier kein solcher Grund angegeben ist, so muss der רבוי und מיעוט in dem einfachen Sinne der Schriftworte liegen. Da nämlich nach v. 15 das והקטיר in diesem Verse sich nur auf den גוף und nicht auf ראש bezieht, so muss das darauffolgende עולה הוא sich auch nur auf גוף beziehen, und es ist somit deutlich angegeben, dass der גוף der Haupttheil der עולה ist. Das Opfer ist demnach כשר, wenn die wichtigste Opferhandlung, die der זריקה entsprechende מצוי, nur am גוף vollzogen wird (vgl. auch Seb. 66a).

---

*) עולה lehrt, dass das Opfer recht ist, selbst wenn man nur das Blut des Körpers und nicht das des Kopfes ausgedrückt hat. Man könnte aber meinen, auch wenn man blos das Blut des Kopfes, aber nicht das Blut des Körpers ausgedrückt hat, sei das Opfer tauglich; deshalb steht die Ausschliessungsform הוא.

β) Das Speiseopfer c. 2.

V. 1. Wenn Jemand ein Speiseopfer dem Ewigen darbringt, so soll sein Opfer von Kernmehl sein, und er giesse darauf Oel und thue darauf Weihrauch.

Dem Satze אם עולה קרבנו (1, 3) correspondirt ואם זבח שלמים קרבנו (3, 1). Das Mincha-Gesetz, das in anderer Form beginnt (ונפש כי תקריב), kann daher nur, wie bereits Malbim bemerkt hat, als ein parenthetisch eingeschalteter Abschnitt betrachtet werden, der aus gewissem Grunde dem Ganzopfer-Abschnitte angeschlossen wurde.

Nachdem nämlich c. 1, v. 2 das Viehopfer als das קרבן κατ᾽ ἐξοχήν bezeichnet, dann v. 14 noch die Bestimmungen für Geflügel-Ganzopfer gegeben wurden, schliesst die Schrift die Vorschriften über die Mehlopfer an, welche Opfer, wie aus c. 5 v. 11 f. hervorgeht, noch unter dem Geflügelopfer stehen. Es scheint, dass die freiwillig gespendete Mincha in demselben Verhältnisse zur עולת נדבה steht, wie die Sündopfer-Mincha (מנחת חוטא) zum Thier-Sündopfer. So hat es auch der Talmud in Men. 104b aufgefasst, wenn er sagt: מפני מה נשתנית מנחה שנאמר בה נפש אמר הקב״ה מי דרכו להביא מנחה עני מעלה אני עליו כאילו הקריב נפשו לפני וכו׳*). Die Gleichheit dieser Verhältnisse ist auch aus einem andern Umstande ersichtlich. Zu jedem Vieh-Ganzopfer musste auch eine Zugabe gebracht werden, nämlich מנחה und נסכים (Num. 15, 1 f.)**); ebenso musste zu מנחה eine Zugabe gegeben werden: שמן und לבונה. Dem Sündopfer dagegen wurde nichts beigegeben; und ebenso heisst es beim Mincha-Sündopfer (5, 11): לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה כי חטאת הוא. Doch scheint die Bestimmung, dass die מנחה nicht wie die עולה ganz verbrannt, sondern mit Ausnahme des קומץ von den Priestern verzehrt werde, dieser Annahme zu widersprechen. Allein bei genauer Betrachtung werden wir auch in dieser Bestimmung unseres Abschnittes unsere Ansicht bestätigt finden. Es ist nämlich sehr auffallend, dass im Opfergesetze Lev. 1—5 bei keinem Opfer, weder bei שלמים noch bei חטאת noch bei אשם, der Priesterantheil angegeben ist, und

*) Warum ist die Mincha dadurch ausgezeichnet, dass dabei נפש (eine Seele) geschrieben steht? Es spricht der Heilige, gebenedeiet sei er: Wer pflegt eine Mincha darzubringen? — der Arme; ich rechne es ihm so an, als hätte er vor mir seine Seele geopfert u. s. w.

**) Nach R. Ismael waren allerdings in der Wüste bei einem Privatopfer diese Zugaben nicht vorgeschrieben (vgl. Sifre Num. 107).

nur מנחה hierbei eine Ausnahme macht, da v. 3 u. v. 10 die Vorschrift ertheilt: והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו. Wir sehen ferner, dass in diesen beiden Versen der Priesterantheil der Mincha קדש קדשים מאשי ה׳ genannt wird. Ebenso heisst es bei מנחה 6, 10: חלקם נתתי אותו מאשי und v. 11: חק עולם לדורותיכם מאשי ה׳; ebenso 10, 12—13: קחו את המנחה הנותרת וגו׳ כי חקך וחק בניך הוא מאשי ה׳, während bei חטאת und אשם nie מאשי ה׳ steht, sondern nur קדש קדשים הוא (6, 22; 7, 6, 10, 17). Wir bemerken noch, dass auch bei חזה ושוק vom שלמים der Ausdruck מאשי ה׳ vorkommt (vgl. 7, 30 u. 35). Dies führt uns zu folgender Betrachtung. Vor Errichtung der Stiftshütte brachten die Israeliten auch schon Ganzopfer, Speiseopfer und Friedensopfer. Von עולה und שלמים wird dies ausdrücklich bemerkt (Exod. 24, 5); und מנחה wurde sehr wahrscheinlich als מנחת נסכים zum Tamid hinzugefügt; vielleicht wurden auch von Privaten besondere מנחות dargebracht. Das Mincha-Opfer wird wenigstens so eingeführt, als gehörte es zu den vorgesetzlichen Opfern. Wie war nun das Verfahren mit diesen Opfern vor Errichtung der Stiftshütte? עולה wurde gewiss ganz geräuchert; מנחה musste als מנחת נסכים ebenfalls ganz verbrannt werden. Aber auch als separates מנחה wurde es sehr wahrscheinlich auch wie עולה ganz verbrannt. Wie man mit שלמים verfahren hatte, sehen wir an dem Einweihungswidder; dort wurden die Fettstücke und der שוק auf dem Altare verbrannt, חזה wurde auf besondern Befehl Gottes dem Moses zum Antheil, den Rest des Fleisches assen die Darbringer, nämlich Aaron und seine Söhne, (Exod. 29 u. Lev. 8). Es ist daher als vorgesetzlicher Brauch vorausgesetzt, dass bei sonstigen Friedensopfern das ganze Fleisch ausser חזה ושוק vom Darbringer verzehrt wurde, die Fettstücke aber nebst חזה ושוק auf dem Altare angezündet wurden. Als nun später die Priester Brust und Schenkel der Friedensopfer, sowie die Speiseopfer zum Antheil erhielten, da sprach Gott, er habe ihnen diese Gaben מאשי ה׳ von seinen Feueropfern zugetheilt, da diese bisher Feueropfer waren. Bei חטאת und אשם dagegen war der Priesterantheil niemals אשה ה׳, denn in der vorgesetzlichen Zeit gab es keine חטאות und אשמות; es heisst daher vom Priesterantheil hier immer nur קדש קדשים, niemals מאשי ה׳. Einen eclatanten Beweis für die Richtigkeit unserer Behauptung kann man daraus ersehen, dass bei der מנחה in den Fällen, wo sie nach dem Gesetze vom Priester nicht gegessen werden soll, nämlich bei einer Priester-Mincha, dieselbe כליל ganz auf dem Altar verbrannt wird; denn da sie der Priester nicht bekommen soll, so wird sie wieder אשה ה׳.

Das Sündopfer hingegen wird in den Fällen, wo es von den Priestern nicht gegessen werden darf, z. B. bei den Sündopfern 4, 3 und 13, nicht auf dem Altar, sondern ausserhalb des Lagers verbrannt. (vgl. oben S. 58). Nach dieser Auseinandersetzung ist unsere obige Annahme noch besser begründet. מנחה ist die עולה eines Armen; denn es ist ja אשי ה׳, nur hat Gott von diesem Feueropfer ausser dem קומץ das Ganze den Priestern gegeben. Da nun מנחה hier als die עולה des Armen behandelt wird, so muss die Schrift dabei die Bestimmung treffen: והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו קדש קדשים מאשי ה׳. Der Rest ist eigentlich auch אשה ה׳, und מנחה ist in dieser Beziehung auch der עולה gleich: aber Gott hat diesen Rest dem Aaron und seinen Söhnen als Antheil gegeben (vgl. oben S. 74).

Das bisher Erörterte wird uns auch die Bedeutung des Speiseopfers finden lassen. Nachdem bereits oben S. 88 bemerkt wurde, dass die מנחה Hebels den Gedanken ausdrückte, dass er seine ganze Habe als Gott angehörig betrachte, dem er das Beste als Zeichen der Huldigung darbringen müsse, haben wir noch hinzuzufügen, dass die als Zugabe zum Ganzopfer vorgeschriebene מנחה samt den נסכים ebenfalls diese Bedeutung hatten. Indem der Darbringer die עולה als אשה ריח ניחח emporsteigen liess und damit das Bestreben, sich selbst dem Dienste Gottes hinzugeben, ausdrückte, fügte er noch מנחה und נסכים hinzu als Zeichen, dass er alle ihm von Gott geschenkten Güter, die vorzüglich in Mehl, Oel und Wein (דגן תירש und יצהר, Num. 18, 12) bestehen, ebenfalls Gott weihe, dass er sie zu seinem Dienste verwenden will. Eine noch höhere Bedeutung hatte aber die מנחה, wenn sie als selbstständiges Opfer vom Armen an Stelle einer עולה dargebracht wurde. Er brachte damit nicht nur seine Habe, sondern gewissermassen sich selbst zum Opfer; מעלה אני עליו כאלו הקריב נפשו. Das Mehl dieses Speiseopfers musste mindestens ein zehntel Epha sein. Dies ist gerade, wie Hirsch richtig bemerkt, das Mass der täglichen Nahrung eines Menschen (vgl. Exod. 16, 16 und 36). Der Arme nun, der seine Tagesnahrung an Gottes Altar niederlegte, hatte damit Gut und Leben zugleich Gott geweiht. Freilich fehlt beim Gute des Armen der Wein, auch das Oel wird spärlicher gebracht, (bloss e i n Log, während מנחת נסכים mindestens ein viertel Hin = 3 Log Oel hatte); dagegen brachte er Weihrauch (לבונה), der auch einen Bestandtheil des Räucherwerks bildete. Es drückte dies die durch das Bewusstsein, unter der Leitung und Fürsorge Gottes zu stehen, gewonnene Zufriedenheit mit dem ihm zugetheilten Loose aus. — Indessen kann von Jedem, selbst dem Ho-

henpriester, von dem doch die Tradition lehrt, er müsse durch Weisheit, Kraft und Reichthum ausgezeichnet sein, eine freiwillige Mincha dargebracht werden. Es liegt dies eben im Begriffe נדבה, dass es freiwillig gebracht wird; der Reichste kann ebenso gut עולת עוף, wie מנחת נדבה bringen. Daher lehrt ת״כ: ונפש לרבות כהן משיח. Doch kann die Gemeinde weder מנחת נדבה noch עולת עוף darbringen, denn die Volksgemeinde ist niemals arm (אין צבור עני). Auch eine Gemeinschaft von Mehreren (שותפין), die wohl עולת עוף bringen kann, darf nicht eine מנחת נדבה bringen, weil, wie Hirsch bemerkt, ein Jeder von Gott sein besonderes עשרון bekommt; daher können nicht zwei zusammen ein עשרון spenden (אין שנים מתנדבים עשרון ביחד). Es kann aber ausserdem Oel, Wein oder Weihrauch allein als נדבה geopfert werden.

סלת, nach Knobel von סלה, dessen Grundbedeutung = סלל „bewegen, schwingen" ist, Schwungmehl oder feines Weizenmehl. Mit Recht bemerkt aber Hirsch, dass nach der in Menachot 76b beschriebenen Procedur das סלת als der innere beste Kern durch wiederholtes Sieben von dem קמח, dem geringeren Mehl, das als feiner Staub durch das Sieb ging, befreit wurde. Dadurch erklärt sich auch das Bild von der Schwinge, die das Staubmehl hinauslässt und das Kernmehl zurückbehält (Abot V, 15, vgl. m. Comment. das.). Hiernach wäre סלת eher mit dem arab. سلت, Gerste und Weizen ohne Hülse (Ges.—Buhl), zusammenzustellen. Indessen ist סלת immer Weizenmehl, selbst wo nicht חטים hinzugefügt wird (ת״כ). — קרבנו bezieht sich auf נפש, welches hier wie häufig als masc. und femin. zugleich behandelt wird (vgl. 4, 2; 5, 1 und v. a.). — לבונה, Weihrauch, ein Harz, das in Südarabien zu Hause ist, (vgl. Jes. 60, 6; Jer. 6, 20). Die לבונה musste eine Handvoll (קומץ) sein. — ויצק עליה שמן על כולה ונתן עליה לבונה על מקצתה. מה ראית לומר כן ויצק וכו׳ שאין רבוי אחר רבוי בתורה אלא למעט*) (ת״כ). Diese schwierige hermeneutische Regel des Talmuds ist an dieser Stelle so zu erklären: Der Ausdruck עליה kann sowohl „auf einen Theil des Mehles" als auch „auf das Ganze" bedeuten; jedoch als überflüssiges Wort ist es für einen רבוי zu erklären, und es hat die Bedeutung „auf das Ganze". Würde nun der Weihrauch auch auf das ganze Mehl gestreut werden, so wäre das zweite עליה nicht nöthig. Es muss daher das zweite עליה vom

*) ויצק עליה שמן bedeutet, (er giesse) auf das ganze Mehl, dagegen bedeutet ונתן עליה לבונה, (er thue ihn) nur auf einen Theil des Mehles. Was bewegt dich, so zu erklären? Weil in der Thora eine Erweiterungsform nach einer Erweiterungsform nur eine Beschränkung bedeutet.

ersten verschieden sein und in beschränkendem Sinne genommen werden.

V. 2. Und er bringe es zu den Söhnen Aarons, den Priestern, und deren Einer nehme von dort seine Hand voll von dessen Mehle und Oele samt all dessen Weihrauch, und der Priester lasse dies als Erinnerungstheil davon auf dem Altare aufdampfen, als ein Feueropfer des Wohlgeruchs dem Ewigen.

Die bisherigen Handlungen dürfen auch durch einen Nichtpriester verrichtet werden. Vor der קמיצה geschah noch eine andere עבודה, die הגשה v. 8 (vgl. das.). וקמץ. Nach dem Talmud wird der קומץ mit den drei Mittelfingern herausgehoben. משם, von dort. Die Bemerkung der neuern Exegeten, dass das adv. loci das pron. suff. vertritt, wie Gen. 3, 23; 49, 24, Ez. 5, 3, muss dahin berichtigt werden, dass dies nur da geschehen kann, wo an eine räumliche Beziehung zu denken ist. Es muss daher immer das שם auf einen Raum bezogen werden, und zwar auf einen solchen, der aus dem vorhergehenden Satze bekannt ist. Daher die Bemerk. von ת״כ: משם, ממקום שרגלי הזר עומדות. Die קמיצה braucht weder im Norden des Vorhofes noch vor dem Altar verrichtet zu werden, sondern jeder Ort im Vorhof ist dazu geeignet. — מלא קמצו, der קומץ soll nicht מבורץ, d. h. überfüllt, aber auch nicht בראשי אצבעות mit den Spitzen der Finger, sondern muss mit der Handfläche und den drei Mittelfingern genommen und mit dem Daumen und dem kleinen Finger oben und unten abgestrichen werden (anders Maim. מעשה קרבנות XIII, 13, vgl. כ״מ das.). Der קומץ entspricht dem Blute bei den Thieropfern. Er ist wie das Blut der מתיר, d. h. derjenige Theil, durch dessen Darbringung der Genuss des Opfers erlaubt wird. Er muss deshalb, sowie das Blut, vor der הקטרה in ein heiliges Dienstgeräth (כלי שרת) gelegt werden. על כל לבנתה der Weihrauch muss ganz zu dem קומץ in das כלי שרת gethan werden. Darauf soll der Priester ihre אזכרה aufdampfen lassen. אזכרה ist vom Verb זכר wie אשמרה von שמר gebildet und wird für die Antheile des Altars bei den Speiseopfern gebraucht. Das Wort bedeutet nach Einigen Preistheil (Jon., Wiener, Bähr, Rosenm.), Andere erklären „Duftopfer“ (Ew. § 162c, Zunz, Mendelssohn) und wieder Andere „Bedenkung“ d. i. Begabung oder Abgabe (Knobel). Wir folgen dem ת״כ und übersetzen: Erinnerungstheil. Durch das Aufsteigen der מנחה gedenkt Gott des Darbringers zum Guten; ebenso רש״י, Wessely (letzterer beweist die Richtigkeit dieser Erklärung durch Num. 6, 15:

(מנחת זכרון מזכרת עון) Ib.-Es., Ges., Keil; ebenso übersetzen 70: *μνημόσυνον* oder *ἀνάμνησις* (24, 7), Vulg.: memoriale. ת״כ: נזכרים בה נזכרים בקמצה נזכרים בלבנתה. Nicht nur durch קומץ und לבונה wird des Darbringers gedacht, sondern auch בה durch die מנחה selbst, d. h. die Ueberreste (שיריים).

V. 3. Was vom Speiseopfer übrig bleibt, gehört Aaron und seinen Söhnen, als Hochheiliges von den Feueropfern des Ewigen.

והנותרת. Die Femininform gibt dem Reste auch den מנחה-Character. מן המנחה, nur wenn während der הקטרה die מנחה vollständig da war, dürfen die שיריים gegessen werden; daher die Wiederholung des Substantivs המנחה (und nicht והנותרת ממנה). — לאהרן ולבניו, erst אהרן und dann seine Söhne, ת״כ. כהן גדול נוטל חלק בראש. — קדש קדשים ist Superlativ, was unter heiligen Sachen heilig, d. h. hochheilig ist (vgl. Ew. 313c). Im מקדש waren alle Räume, die kein Unreiner betreten durfte, heilig; die, denen nur Priester nahen durften, waren hochheilig. Heilige Speisen waren diejenigen, die kein Unreiner essen durfte, hochheilige aber diejenigen, welche weder von den Nichtpriestern noch von den Weibern und Sklaven der Priester gegessen werden durften. Von den Opfern wurden die, deren Fleisch zum grössten Theile hochheilig war, קדשי קדשים, die anderen קדשים קלים genannt. Die Opferhandlungen der מנחה entsprechen den der Thieropfer folgendermassen: 1. קמיצה der שחיטה, 2. נתינת הקומץ בכלי שרת der קבלה, 3. הולכה der הולכה, 4. הקטרה der זריקה, und nach dem oben S. 144f. Erörterten ist אכילת כהנים der הקטרה der עולה entsprechend.

V. 4. Wenn du ein Ofengebäck als Speiseopfer darbringst, so sei es aus Kernmehl, ungesäuerte Kuchen, gemengt mit Oel, und ungesäuerte Fladen, mit Oel bestrichen.

Da dieser Satz mit וכי beginnt, so führt er eine neue Art der Speise-Opfer ein, (was auch die hier gebrauchte 2. Pers. anstatt der 3. in v. 1 darthut), die nicht als Nebenart der ersten Mincha aufzufassen ist; dagegen sind die folgenden zwei mit ואם beginnenden Mincha-Arten Nebenarten der מנחה מאפה תנור (s. oben S. 114). Die drei Speiseopfer-Arten מאפה תנור, מחבת und מרחשת haben das Gemeinsame, dass sie vor der קמיצה gebacken werden, und sind unterschieden von מנחת סלת, wovon der קמץ vor dem Backen abgehoben wird. Unter תנור ist ein grosses, unten breites, oben enger zugehendes Gefäss zu verstehen, an dessen Seiten man die Brodkuchen anklebte. Das Wort ist wahrscheinlich zusammengezogen aus dem

chaldäischen אתון, Ofen und נורא, Feuer. Es werden zweierlei מאפה תנור genannt: 1. חלות, vom Stamme חלל = חול drehen, kreisen (steht im stat. constr. zu מצות, wie רקיקי); dies waren runde Brodkuchen, die (vor dem Backen) בלולות בשמן, mit Oel gemengt, 2. רקיקי, von רקק „dünne sein", Dünnkuchen, die (nach dem Backen) משחים בשמן, mit Oel bestrichen wurden, und zwar wurden sie nach einer Ansicht so oft bestrichen, bis das ganze Log Oel verbraucht war, nach Andern wurde nur ein griechisches Chi (X) mit Oel gestrichen und der Rest des Oeles von den Priestern verzehrt (s. Men. 14b. f.). Letztere Ansicht ist die der Mischna, dennoch recipirt Maimonides (ה׳ מעשה קרבנות XIII, 9) die erste Ansicht. (Ueber die anderen Gesetze weiter unten). Das ו bei ורקיקי wird von R. Juda wie או erklärt; R. Simon aber meint, man könne חלות und רקיקין zusammen bringen (vgl. ת״כ und Wessely's Comm.).

V. 5. Wenn aber dein Opfer ein Speiseopfer in der Pfanne ist, so soll es aus Kernmehl gemengt mit Oel und ungesäuert sein. V. 6. Man zerbreche es in Brocken und giesse Oel darüber, ein Speiseopfer ist es.

מחבת = מחבתת, wie משרת = משרתת, war nach Men. 63a ein flaches Gefäss; nach Maimonides (מעשה קרבנות XIII, 7) eine Platte ohne Rand. (Diese Ansicht wird durch 7, 9 bestätigt, wo במרחשת und ועל מחבת nebeneinander gestellt werden). Das darin gebackene Brod heisst מעשה חבתים (1. Chr. 9, 31). — סלת בלולה weist darauf hin, dass selbst die Speiseopfer, die vor der קמיצה gebacken werden, dennoch als Mehl mit Oel gemengt werden, und חלות מצות בלולות בשמן (v. 4) muss erklärt werden „Kuchen, die (vor dem Backen) mit Oel gemengt worden sind. So die Weisen, anders Rabbi im ת״כ. פתות inf. absol., wie Ex. 13, 3 (vgl. Ew. 328c). Die Stücke (eines jeden Kuchens) sollen nach ת״כ bloss vier und dürfen nach Men. 75b nicht kleiner als eine Olive sein. (Indessen lehrt die Schule des R. Ismael das., das Ganze zu zerreiben, bis es wie Mehl wird). Das zuletzt hinzugefügte מנחה היא will diese Vorschriften (פתיתה ויציקה) auf alle Speiseopfer ausdehnen, die vor der קמיצה gebacken werden.

V. 7. Und wenn dein Opfer ein Speiseopfer im Tiegel ist, so werde es aus Kernmehl in Oel bereitet. V. 8. Und bringe das Speiseopfer, das von diesen bereitet wird, dem Ewigen; man bringe es nämlich dem Priester hin, dass er es zum Altar heranbringe. V. 9. Und der Priester hebe vom Speiseopfer den Erinnerungstheil

ab und lasse (ihn) auf dem Altar aufdampfen, als ein Feueropfer des Wohlgeruchs dem Ewigen. V. 10. Was vom Speiseopfer übrig bleibt, gehört Aaron und seinen Söhnen als Hochheiliges von den Feueropfern des Ewigen.

מרחשת, von רחש, kriechen, sich bewegen, daher wallen, sieden, ist nach unseren Weisen ein tiefes Gefäss, in welchem die Speise gesotten wurde. — בשמן וגו׳, in Oel soll es bereitet werden, hier ist zuerst Oel ins Gefäss zu geben (מתן שמן בכלי). Nimmt man noch die Oelgaben in vv. 5 und 6 hinzu, so ergibt sich, dass zu jedem Speiseopfer (ausser מאפה תנור) drei Oelgaben erforderlich waren: 1. מתן שמן בכלי, 2. Durchrühren (בלילה), 3. Darübergiesen (יציקה). Bei מאפה תנור fehlte bei חלות die יציקה, nach Maimon. auch מתן שמן בכלי (nicht so תוס׳ Men. 75a, s. משנה למלך, מע״ק XIII, 5), bei רקיקין fand bloss Bestreichung mit Oel (משיחה) statt. — In v. 8 wird eine neue Opferhandlung vorgeschrieben, die הגשה. Diese bestand in einem Hinreichen des Opfers an den südwestlichen Winkel des Altars. Wir lernen dies aus c. 6, v. 7, לפני ה׳ אל פני המזבח, s. das. — אשר יעשה ist als unpersönlich zu nehmen, daher masc. Das Wort מאלה bezieht sich auf alle gebackenen Speiseopfer v. 4—7. — In v. 9 heisst es והרים und nicht wie oben וקמץ, weil unter אזכרתה nicht bloss קומץ, sondern auch der Weihrauch verstanden ist; für קומץ und לבונה zusammen passt der Ausdruck והרים. Wir sehen zugleich aus dieser Stelle, dass die Ansicht Knobels, Keils u. A., wonach bei den gebackenen Speiseopfern kein Weihrauch hinzugefügt ward, falsch ist, und dass die Ansicht unserer Weisen, dass bei allen Speiseopfern Weihrauch beizugeben sei, auch im Schriftworte eine Bestätigung findet. Die Vorschriften über die אזכרה sowie über die Reste beziehen sich ebenfalls auf alle gebackenen Speiseopfer.

Betrachten wir nun die Vorschriften über die Darbringung der Speiseopfer, so finden wir, dass dieselben zweimal gegeben sind, einmal für die Mehl-Mincha und einmal für die gebackenen Speiseopfer. Nur fehlt beim Mehl-Speiseopfer die הגשה, da diese schon im sinaitischen Opfergesetze c. 6, v. 7 vorgeschrieben ist (קבלה בכלי שרת und הולכה wird bei keiner מנחה ausdrücklich angegeben). Für die gebackenen Speiseopfer stehen die Vorschriften zu allerletzt, v. 8—10, zusammen. Dagegen sind die Vorschriften über die Bereitung der Speiseopfer bis zur קמיצה nur einmal angegeben. Es sind dies die drei Oelgaben und die Zerbröckelung der gebackenen Mincha. Diese vier Acte sind folgendermassen vertheilt. 1. מתן שמן בכלי steht beim

Tiegel-Speiseopfer. 2. בלילה steht bei חלות מאפה תנור und bei der Pfannen-Mincha. 3. Bei letzterer steht auch יציקה; aber auch bei der Mehl-Mincha. 4. פתיתה steht ebenfalls beim Pfannen-Speiseopfer. מנחת מאפה תנור ist in Bezug auf die drei Oelgaben von den andern Speiseopfern verschieden, und die dabei erforderlichen Oelgaben sind dort ausdrücklich angegeben, (s. Malbim ויקרא 126). Der Grund dieser Anordnung ist folgender. Die Oelgaben der Mehl-Mincha unterscheiden sich von den der gebackenen Speiseopfer nur in Bezug auf יציקה. Die gebackene Mincha wird erst gebacken und zerbrockt und dann mit Oel übergossen, bei der Mehl-Mincha wird aber das Oel auf das Mehl gegossen, daher steht bei מנחת סלת die יציקה besonders. Es folgt dann das Gesetz über die gebackenen Speiseopfer. Beim ersten dieser Opfer, מנחה מאפה תנור, müssen die Vorschriften über die Oelgaben angegeben werden, weil diese Mincha sich in dieser Hinsicht von den andern Speiseopfern unterscheidet. Von den Oelgaben der Speiseopfer findet sich hier nur die בלילה bei den חלות. Der Unterschied zwischen der gebackenen Mincha und der Mehl-Mincha hinsichtlich der יציקה kann bei מאפה תנור nicht angegeben werden, da hier keine יציקה stattfindet. Dies kann erst bei der folgenden gebackenen Mincha, der מנחה על המחבת, geschehen. Hier bei der ersten gebackenen Mincha, die durch drei Oelgaben ausgezeichnet ist, wird angegeben: פתת אתה פתים ויצקת עליה שמן d. h. das Oel wird nicht, wie bei סלת, auf das Mehl gegossen, sondern erst auf die Brocken nach der פתיתה. Es muss aber zugleich bei dieser Mincha סלת בלולה בשמן stehen, um zu lehren, dass, obgleich die יציקה erst nach der פתיתה stattfindet, die בלילה dennoch mit dem Mehle vorzunehmen ist, daher Sifra: סלת בלולה מלמד שהיא בלולה סלת. Oben bei מאפה תנור braucht dies nicht angegeben zu werden, da ohne Weiteres präsumirt wird, dass sich die בלילה daselbst nicht von der der vorhergehenden Mincha unterscheidet; nicht so bei der מנחה על המחבת, wo in Bezug auf die יציקה ausdrücklich eine Unterscheidung zwischen dieser und der Mehl-Mincha gefordert wird. Da gilt die Regel des R. Ismael: כל דבר שהי׳ בכלל ויצא מן הכלל לידון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו לכללו וכו׳ (vgl. Raschi zu Num. 6, 20). Endlich kommt bei der letzten freiwilligen Mincha die Vorschrift des מתן שמן בכלי vor, die allen gebackenen Speiseopfern ausser den ausdrücklich davon ausgeschlossenen מנחות מאפה תנור gemeinsam ist. Die Allen gemeinsamen Vorschriften hätten eigentlich insgesamt am schicklichsten bei der letzten Mincha ihren Platz erhalten, (wie dies hinsichtlich der הגשה und der קמיצה der Fall ist), wenn

sie nicht aus den oben angegebenen Gründen schon vorher Erwähnung gefunden hätten.

V. 11. Jedes Speiseopfer, das ihr dem Ewigen darbringet, darf nicht gesäuert bereitet werden, denn ihr dürfet keinerlei Sauerteig und keinerlei Honig als ein Feueropfer dem Ewigen aufdampfen lassen. V. 12. Als Erstlingsopfer sollt ihr sie dem Ewigen darbringen, aber auf den Altar dürfen sie nicht kommen zum Wohlgeruch.

Es werden jetzt Vorschriften hinzugefügt, die für alle Speiseopfer, zum Theil auch für alle anderen Opfer gelten. Die erste derselben ist das Verbot der Bereitung von חמץ bei den Speiseopfern. Keine Mincha darf חמץ bereitet werden, somit dürfen auch die Ueberreste (שיריים) nicht חמץ gegessen werden, wie dies ausdrücklich c. 6, v. 9—10 vorgeschrieben ist; dagegen ist beim Honig nur die הקטרה verboten, die שיריים dürfen mit Honig gegessen werden. Unter דבש ist nach der Trad. jede Süssigkeit der Früchte zu verstehen, wie ja auch unter den 7 gepriesenen Fruchtarten des heiligen Landes (Deut. 8, 8) דבש Dattelhonig bedeutet, also nicht, wie Philo (de vict. p. 255 M.) und mehrere Neuere meinen, dass hier von Bienenhonig die Rede sei. Dagegen spricht schon das folgende קרבן ראשית וגו׳. Als Erstlingsopfer könnt ihr sie, nämlich Sauerteig und Honig, bringen. Sauerteig oder חמץ wird als Erstlingsopfer am Wochenfeste gebracht; die שתי הלחם waren חמץ (23, 17). Diese werden ראשית genannt, weil sie die ersten Opfer vom neuen Getreide waren. Erst nach Darbringung derselben durfte man von der neuen Frucht Opfer bringen (s. zu c. 23). Honig oder süsse Früchte wurden als Erstlinge gebracht, Deut. 26, 2 (בכורים von דבש werden auch 2. Chr. 31, 5 genannt). Von Bienenhonig dagegen wurde kein קרבן ראשית gebracht. Wollte man aber das דבש bei den Erstlingen und bei der Aufzählung der Bodenerzeugnisse Palästinas (Deut. 8, 8) auch für Bienenhonig halten, so wäre es ja höchst auffällig, dass die Dattel, diese vorzügliche Frucht Palästinas, nicht mit aufgezählt ist. Die Ansicht unserer Weisen, die dort דבש mit דבש תמרים erklären, ist demnach die allein richtige. Ausser diesen Erstlingsopfern wurde aber auch ein Theil der Dankopferbrote vom חמץ gebracht (7, 13). Ramban fragt daher, warum hier nicht auch erlaubt wird, תודה vom חמץ darzubringen. Er meint nun, dass hier hauptsächlich דבש erlaubt werden solle, da an keiner andern Stelle ausdrücklich steht, dass Erstlinge von דבש gebracht werden; dass

aber שתי הלחם und תודה von חמץ sind, ist bei den betreffenden Opfern (23, 17 und 7, 13) ausdrücklich angegeben; שתי הלחם werden hier dennoch als חמץ gestattet, weil diese mit בכורים in dem einen Ausdruck קרבן ראשית zusammengefasst werden konnten. Ich glaube aber, dass hier nur Pflichtopfer genannt werden (תקריבו = ihr sollt darbringen) oder nur solche, die nur חמץ gebracht werden, nicht aber die Dankopferbrote, die halb חמץ und halb מצה sind. (Wessely meint, dass unter קרבן ראשית auch der Theil der Dankopferbrote, der dem Priester gegeben wurde, verstanden ist, da dieser תרומה, was so viel ist wie ראשית, genannt wird). — ואל המזבח וגו׳ lehrt, dass selbst diese Erstlingsopfer, die man von Sauerteig und Honig bringen darf, dennoch nicht auf den Altar gebracht werden dürfen. Knobel meint, alle Speiseopfer, die nicht auf dem Altar angezündet wurden, durften gesäuert sein, und die Schaubrote waren nach ihm auch gesäuert. Dies ist aber ein Irrthum. Ueberall, wo חמץ als Opfer gebracht wird, ist dies ausdrücklich angegeben. Da nun die Schaubrote auch eine מנחה sind (vgl. 24, 9) und dabei das Gesäuerte nicht erlaubt wird, so ist das Verbot כל מנחה לא יעשה חמץ dabei anzuwenden, da doch dies Verbot sogar von dem Theile des Priesters gilt. Ausser der Tradition unserer Weisen (Men. 52b, 76a) bezeugen auch Josephus Ant. III 6, 6; 10, 7 und Philo (543 M.), dass die Schaubrote ungesäuert waren*).

---

*) Hier ist noch eine merkwürdige Talmudstelle (Men. 57b) zu betrachten: ת״ר מנין למעלה מבשר חטאת ומבשר אשם ומבשר קדשי הקדשים ומקדשים קלים ומםותר העומר ומםותר שתי הלחם ומלחם הפנים ומשירי המנחות שהוא בלא תעשה ת״ל כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה׳ כל שהוא ממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו. In der Tosefta Makkot IV und Men. VI stehen nach den Worten ומשירי המנחות noch die beiden Wörter משאור ומדבש, wonach die Reste nur dann für den Altar verboten wären, wenn sie mit Sauerteig und Honig zusammen geräuchert werden. Im Sifra wird noch deutlicher והקטירם מן השאור וְמן הדבש gesagt. Es kann nicht angenommen werden, dass im Talmud die Worte משאור ומדבש nur durch ein Versehen ausgefallen sind, da an vielen Stellen ausdrücklich erklärt wird, dass alle שיריים auch ohne Sauerteig und Honig nicht dargebracht werden dürfen (vgl. Seb. 76b, Joma 47b, Sota 23a, Jeb. 100a). Jeruschalmi Sab. VII, 2 hat ומן השאור ומן הדבש, was zwar mit Tosefta und Sifra nicht übereinstimmt, dennoch aber die LA. dieser letzteren gegen den babyl. Talmud zu bestätigen scheint. Maimon., איסורי מזבח V 4—5, sucht beiden Lesarten gerecht zu werden (vgl. כ״מ und לח״מ das. und רדב״ז II, 87); doch kann man dem ראב״ד Recht geben, der die beiden Auffassungen für unvereinbar hält und vollständig dem Babli beipflichtet. Das Wort והקטירם im Sifra ist ohnedies verdächtig, da es überflüssig ist und weder in der Tos. noch im Jer. vorkommt, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass והקטרת statt והקטירם zu lesen ist. Dieselbe Zusammenstellung findet sich in der

V. 13. Alle deine Speiseopfer sollst du mit Salz bestreuen, und lass bei deinen Speiseopfern das Salz, das Bündnis deines Gottes, nicht fehlen; zu allen deinen Opfern sollst du Salz darbringen.

קרבן מנחתך ist das von den Speiseopfern Darzubringende, also קומץ und לבונה. במלח, mit Salz und nicht etwa mit Salzwasser. Das Salz wurde nicht vom Darbringer, sondern wie das Holz von der Gemeinde gebracht. לא תשבית מלח scheint sagen zu wollen, obgleich שאור und דבש, die zu gewöhnlichen Speisen gebraucht werden, beim Opfer wegzulassen sind, so soll dies mit dem Salz keineswegs geschehen, denn das Salz wird nicht darauf gestreut, um die Speise schmackhaft zn machen, sondern es ist ein bedeutsames Symbol; ברית אלקיך, es stellt den unauflöslichen Bund dar, den Gott mit Israel geschlossen. Ein unauflöslicher Bund heisst ברית מלח (Num. 18, 19). Was du im Opfer zum Ausdruck bringst, dazu bist du vermöge des unverweslichen ewigen Bundes (ברית מלח), den Gott mit dir geschlossen, verpflichtet; daher soll das Salz nicht fehlen. Aber nicht nur zur Mincha, sondern על כל קרבנך תקריב מלח zu allen Opfern musst du Salz darbringen. Knobel und Kurtz meinen, dieser Satz wiederhole nur einprägend das Vorhergehende und unter קרבן sei blos das Speiseopfer verstanden. Dass in Ezechiel 43, 24 ausdrücklich gelehrt wird, auch auf die Fleischopfer Salz su streuen, dass nach Jos. (Ant. III, 9, 1) ebenfalls das Streuen des Salzes bei den Fleischopfern erforderlich ist, erklärt Knobel als eine Abweichung vom alten Gesetze. Allein ohne zureichenden Grund. Nie wird קרבן, noch weniger כל קרבן in so beschränktem Sinne bloss für Speiseopfer gebraucht, die Wiederholung wäre auch ganz überflüssig, denn zur Einprägung genügt doch das positive Gebot במלח תמלח und das negative ולא תשבית מלח (vgl. auch Exod. 30, 35 beim Räucherwerk). Dass aber dies Gebot erst jetzt und nicht schon vorher bei den Fleischopfern gegeben worden, hat seinen Grund in seiner Bezie-

---

Mischna זבחים 85 b: בשר קדשי קדשים ובשר קדשים קלים ומותר העומר ושתי הלחם ולחם הפנים ושירי מנחות והקטורת. Aber bei Alledem geben die Worte משאור ומדבש in Tos. und Sifra keinen Sinn. Maim. hat auch wirklich בשאור ובדבש. Es scheint also, dass die Worte משאור ומדבש entweder durch Versehen in den Text gerathen, oder auf המעלה zu beziehen und den andern aufgezählten Gegenständen coordinirt sind. Da aber שאור und דבש ausdrücklich in der Schrift genannt werden, so hat der Talmud mit Recht משאור ומדבש weggelassen. Unser Vers wird demnach so erklärt, dass er sich auch auf שיריים bezieht, als wenn stände: לא תקטירו אשר ממנו אשה לד׳. Sowie שאור und דבש nicht dargebracht werden dürfen, so auch nicht dasjenige, wovon das Feueropfer Gottes bereits geopfert wurde (vgl. Magazin 1876 S. 169f.).

hung zum Verbot von Sauerteig und Honig (s. weiter). Es war auch bei den Fleischopfern nicht nöthig, das Salzen zu gebieten, da es ohnedies Brauch war, das Fleisch zu salzen; bei מנחה dagegen, das מצה sein *musste, hätte man ohne Gottes Befehl das Salz weggelassen, da מצה sonst ohne Salz bereitet wurde, ja der Name מצה auch für Felle gebraucht wurde דלא מליח ולא קמיח ולא אפיץ (vgl. Gittin 22a).

Was die Bedeutung des Verbotes von Sauerteig und Honig betrifft, so wird in neuerer Zeit nach Abarbanels und Bährs Vorgange von den meisten Schrifterklärern angenommen, dass Sauerteig als in Gährung und Uebergang zur Fäulniss versetzend, den Gegensatz von Integrität und Reinheit bildet, wesshalb er auch als Bild der moralischen Corruption gebraucht wird. Bekannt ist der Ausdruck שאור שבעיסה, den unsere Weisen für den bösen Trieb des Menschen gebrauchen. Soweit können wir dieser Ansicht beistimmen. Wenn aber damit auch das Verbot von Honig erklärt werden soll, indem Honig namentlich Traubenhonig eine ähnliche Wirkung auf den Teig hat wie der Sauerteig, so müssen wir dem widersprechen. דבש ist nach der Tradition Fruchtsaft, und gerade von diesem gilt bei unseren Alten der Grundsatz, dass er keine Gährung bewirkt (מי פירות אין מחמיצין). Ausserdem muss für שאור ein anderer Grund als für דבש angegeben werden, da ersteres auch für die שיריים verboten ist, letzteres aber nur für den Altar. Wir müssen daher in Bezug auf das Verbot von דבש Maimonides (More III, 46) beipflichten, der das Verbot als Opposition gegen das Heidenthum erklärt, in dessen Opferdienste Honig beliebt war (vgl. Bochart, Hieroz. III 394f). Ramban, der sonst der Theorie Maim.'s entgegen ist, stimmt ihm hierin bei. דבש ist also meiner Ansicht nach das gerade Gegentheil vom Sauerteig. שאור ist eine corrumpirende, zersetzende Beimischung und bildet einen Gegensatz zu מצה, dem Reinen und Unverdorbenen; דבש dagegen ist das Süsse, Schmackhafte, das von den Heiden als Lieblingsspeise den Göttern vorgesetzt wurde. Ersteres ist verboten, weil es ein Bild der Verdorbenheit ist, weshalb dies Verbot auch auf die שיריים ausgedehnt wird; das Verbot des letzteren will hingegen den Anthropopathismus bekämpfen, die Vorstellung, als seien die Opfer eine Speise für Gott, daher ist דבש bei den שיריים erlaubt. Wenn nun nach der Tradition in dem Verse, wo שאור und דבש verboten sind, auch die שיריים aller Opfer verboten werden (oben S. 153 Note), so hat dies auch denselben Grund. Gott hat die שיריים den Priestern gegeben, weil er keiner Speise bedarf.

Das Opfern der שירים würde dem anthropopathischen Glauben Vorschub leisten. שאור und דבש sind also nicht, weil sie einen Grund haben, sondern weil sie Gegensätze sind, nebeneinander gestellt worden. Trotzdem aber die Mincha מצה, d. h. rein von jeder Beimischung sein soll (dies ist die Bedeutung von מצה, vgl. Gesen. Thes.) und gewissermassen das Gebot תשבית שאור (Exod. 12, 15) dabei gilt, so soll dennoch das Salz nicht wegbleiben (לא תשבית מלח), weil dies ein Symbol des ewigen Bundes zwischen Gott und Israel ist. (Hirsch hat über שאור und דבש eine andere Ansicht, vgl. das.).

V. 14. Wenn du das Speiseopfer der Erstlingsfrüchte dem Ewigen darbringst, so sollst du am Feuer geröstete Aehren, Graupen von frischer Frucht als Speiseopfer deiner Erstlingsfrüchte darbringen. V. 15. Und thue darauf Oel und lege darauf Weihrauch, ein Speiseopfer ist es. V. 16. Und der Priester lasse dessen Erinnerungstheil von den Graupen und vom Oele samt dessen ganzem Weihrauch als eine Feuerung dem Ewigen aufdampfen.

Nach der jüdischen Tradition in den talmudischen Schriften (Thorath Kohanim 2, 14; Mischna Menachot 10, 4 und sonst) und Josephus (Ant. III, 10, 5) ist die Erstlings-Mincha (מנחת בכורים) identisch mit dem in 23, 10ff. behandelten Omer. Es ist demnach unzweifelhaft, dass die Praxis während der Zeit des zweiten Tempels dieser Auffassung gefolgt ist. Selbst die Sadducäer und Boëthusäer haben nicht widersprochen; denn hätte je gegen die Art und Weise der Omer-Darbringung ein Widerspruch sich erhoben, so wäre er ebenso wenig verschwiegen worden, wie die Opposition der Boëthusäer gegen die Zeit des Omers. Erst die Karäer behaupteten gegen die Rabbaniten, die Erstlings-Mincha sei vom Omer verschieden*), und auch Ibn-Esra und Luzatto glauben, unsere Stelle handle von dem Erstlingsopfer, das der Einzelne freiwillig bringt. Diesen folgen fast sämmtliche neuere christliche Ausleger**), während die sonstigen jüdischen Commentatoren der ältern und neuern Zeit mit der Tradition übereinstimmen. Wir glauben, dass entscheidende Gründe für die Richtigkeit der letzteren Ansicht sprechen. Fürs Erste ist die Praxis während der Zeit des zweiten Tempels als die zuver-

*) Vgl. Juda Hadassi אשכול הכפר cap. 203; Aaron b. Elia ספר מצות גדול cap. 5.

**) Nur vereinzelte Stimmen lassen sich unter diesen zu Gunsten der jüd. Tradition vernehmen; vgl. z. B. Thalhofer, die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus, S. 174 fg.

lässigste Führerin bei der Erklärung der pentateuchischen Gesetze zu betrachten, die man ohne entscheidende Beweggründe nicht verlassen darf. Aber auch die Schriftstellen selbst sprechen für die Richtigkeit der traditionellen Annahme, die das Omer mit der Erstlings-Mincha identificirt. Denn 1) in unserem Abschnitte wird das Erstlings-Speiseopfer merkwürdiger Weise erst dann besprochen, nachdem durch mehrere allen Speiseopfern gemeinsame Bestimmungen, v. 11—13, das Mincha-Gesetz bereits abgeschlossen zu sein scheint, so dass die Vorschrift über die Erstlings-Mincha gewissermassen nur einen Nachtrag zum Hauptgesetze bildet. Dies findet nur darin seine Erklärung, dass die מנחת בכורים von den vorher behandelten Speiseopfern ganz verschieden ist, indem leztere Privatopfer sind, ersteres aber als ein Opfer des ganzen Volkes (קרבן צבור) dargebracht wird. Da nun unser Abschnitt zunächst nur von Privatopfern handelt, so konnte das Gesetz über die Erstlings-Mincha nur als Anhang nach Schluss des Hauptgesetzes beigefügt werden*). Spricht aber unsere Stelle von einem Opfer des ganzen Volkes, so kann es nur das in 23, 10 ff. erwähnte Omer sein. 2) Das Material des Erstlings-Speiseopfers (אביב קלוי באש וגו') weist darauf hin, dass dasselbe im Aehrenmonate, חדש האביב, geopfert wurde. Es müsste also jedenfalls ungefähr um dieselbe Zeit, wie das Omer dargebracht worden sein, und es wäre auffallend, dass das Opfer des ganzen Volkes vom neuen Getreide bloss in einer Garbe bestehen, während die gleichzeitig dargebrachte Privatmincha von der ersten Frucht durch eine sorgfältigere Zubereitung und durch die Beigabe von Oel und Weihrauch (2, 15) vor dem öffentlichen Opfer ausgezeichnet sein sollte. Es ist daher nothwendig anzunehmen, die im Abib-Monate dargebrachte Erstlings-Mincha sei nichts anderes als das Omer. 3) Beim Omer wird nur vorgeschrieben, dass der Priester dasselbe vor dem Ewigen schwinge (23, 11), was aber dann mit diesem Opfer zu geschehen habe, ob es ganz dem Priester gehören, oder auf dem Altar angezündet werden solle, erfahren wir in dem Abschnitte Lev. 23 gar nicht. Nun lässt sich doch gewiss nicht denken, dass das Gesetz diesen Punkt unbestimmt gelassen habe; vielmehr ist anzunehmen, das Omer ist eben das Speiseopfer, von dem nach 2, 16 eine Handvoll auf dem Altar geräuchert wurde, das Uebrige aber selbstverständlich dem Priester zukam*). 4) Wenn 23, 14 beim Omer geboten wird: „לחם וקלי וכרמל sollt ihr nicht essen bis

---

*) Vgl. Wessely's Commentar zu 2,14.

zu eben diesem Tage, bis ihr gebracht habet das Opfer eures Gottes", so lässt sich schliessen, dass dieses Opfer Gottes eben von solchen Stoffen gebracht wird, die hier vor der Darbringung desselben zu essen verboten werden. Nun ist aber die Erstlings-Mincha nach 2, 14 קלוי und כרמל, während Omer, als Garbe gefasst, nichts von den genannten Stoffen repräsentirt; demnach müssen Omer und Minchath-Bikkurim für identisch gehalten werden. 5) Bei allen Opfern, die nicht selbst auf dem Altare angezündet werden, sondern entweder einem anderen Altar-Opfer als Beigabe dienen oder umgekehrt ein solches Feuer-Opfer (אשה) als Zugabe erhalten, wird in der Thora bestimmt angedeutet, dass das eine Opfer wegen des andern Opfers dem Ewigen dargebracht werde. So wird bei den Schaubroten (24, 7) ausdrücklich erklärt, dass der Weihrauch wegen des Brotes als Feueropfer dargebracht werde; ebenso wird bei den zwei Wochenfest-Broten (23, 18) bestimmt angeordnet, dass die beigegebenen Thieropfer wegen des Brotes (על הלחם) dargebracht werden. Anderseits wird wieder beim Dank-Opfer (7, 12) die Bestimmung getroffen, dass die Brotzugabe wegen des Dank-Opfers (על זבח התודה) zu bringen sei. Ein solches Abhängigkeitsverhältniss wird aber beim Omer und dem dabei geopferten Lamme nicht angedeutet. Da heisst es nur (23, 12): „Bereitet am Tage, da ihr schwinget das Omer, ein Lamm", nicht aber, dass man das Lamm wegen des Omers (על העמר) darbringen solle. Dies beweist entschieden, dass vom Omer selbst ein Theil auf dem Altar angezündet wird und deshalb kein anderes Opfer wegen des Omers dargebracht werden muss, was allerdings dann der Fall ist, wenn das Omer eins ist mit der Erstlings-Mincha. 6) Für alle Speiseopfer, die in Lev. 2 behandelt werden, wird die Vorschrift ertheilt, dass sie nicht gesäuert bereitet werden dürfen (v. 11); bei dem erst nachträglich hinzugefügten Erstlings-Speiseopfer (v. 14) wird jedoch die Bestimmung, dass es ungesäuert sein muss, nicht hinzugefügt, und man könnte glauben, dass dieses als Erstlingsopfer nach v. 12 aus שאור bereitet werden dürfe. Da aber nach v. 16 eine Handvoll dieses Erstlings-Speiseopfers auf den Altar gebracht wird, durfte es gewiss nicht gesäuert werden, weil sonst dem allgemeinen Satze in v. 11, dass kein Sauerteig auf den Altar kommen darf, widersprochen würde. Es hätte aber die Bestimmung, dass die Minchath-Bikkurim nicht gesäuert werden darf, um so weniger dabei fehlen dürfen, als nach v. 12 hier leicht ein Irrthum entstehen könnte. Nur wenn wir voraussetzen, dass die Erstlings-Mincha identisch mit dem Omer ist,

das ja am Pesachfeste dargebracht wurde, fällt diese Schwierigkeit weg, denn dann ist es selbstverständlich, dass die Erstlings-Mincha nur Mazzah sein kann, da zur Zeit der Darbringung derselben gar nichts Gesäuertes gegessen werden darf.

Schwierig ist allerdings der Ausdruck ואם תקריב, der für ein Pflichtopfer nicht passt. ת״כ sucht diesen Ausdruck entweder daraus, dass dieses Opfer vom Besitze des Landes abhängig, also bedingt ist, oder dadurch zu erklären, dass die Schrift dies Pflichtopfer als ein durch den freien Willen der Nation dargebrachtes Opfer betrachtet haben will. ר״י אומר עתידה מנחת בכורים לפסק ולחזור וכן הוא אומר אם יהי׳ היובל לבני ישראל עתיד היובל לפסק ולחזור. ר״ש אומר וכו׳ זו מנחה באה חובה וכו׳ וא״כ למה נאמר ואם לומר אם אתם מביאים אותה לרצון מעלה אני עליכם כאלו נדבה הבאתם*).

אביב (von אבב, grün, reif sein) heisst Aehren; hier können nur Gerstenähren darunter verstanden sein, da zur Zeit des Pesach nur die Gerste reif ist, wie ת״כ bemerkt: וכן הוא אמור במצרים כי השעורה אביב d. h. wir sehen aus dieser Stelle (Exod. 9, 31) dass zur Pesachzeit nur die Gerste in den Aehren steht, der Weizen aber noch nicht reif ist. Dieser wird erst am Wochenfeste reif. Damals brachte man davon die Erstlingsbrote, diese aber waren חמץ und durften nicht auf den Altar kommen. Israel sollte von dem Brote, das es ass, das erste Gott weihen. Pesach ass man מצה, und man brachte von der damals reifen Frucht der Gerste ein מצה-Speiseopfer. Schabuot ass man חמץ und brachte daher vom Weizen ein חמץ-Opfer. — קלי von קלה, rösten. Nach R. Meïr (Men. 66a) hat man die Aehren in den Vorhof gebracht und am Feuer gesengt und dann gedroschen; nach den anderen Weisen aber wurden die Aehren zuerst gedroschen, und zwar mit weichen Gegenständen (Rohr oder Kohlstengel) und dann die Körner in einem mehrfach durchlöcherten Gefässe geröstet. — גרש (der Stamm גרס kommt immer mit ס vor) heisst zerbrechen, zermalmen, und גריסין, גרוסות heissen bei unseren Weisen die Graupen. Dies גרש wird daher auch am besten mit „Graupen“ übersetzt werden. Jedoch will dieser Ausdruck nach der Tradition nur die Art der Mehlbereitung bestimmen. Die Körner sollen nicht

*) R. Jehuda meint, das Erstlingsopfer wird einst aufhören (nach der Zerstörung des Tempels) und dann wiederkehren (nach dem Wiederaufbau desselben), ebenso heisst es Num. 36,4: ואם יהיה היובל, weil das Jobelgesetz einst aufhören und dann wieder zur Geltung kommen wird. R. Simon sagt: Dieses Opfer ist ein Pflichtopfer, dennoch aber steht dabei ואם, um zu sagen: Wenn ihr es nach gesetzlicher Vorschrift bringet, so rechne ich es euch an, als hättet ihr mir eine freiwillige Gabe dargebracht.

sogleich in der Mühle gemahlen, sondern in der Graupenmühle (רחיים של גרוסות) enthülst werden, damit dann der reine Kern ohne Hülse zu Mehl gemahlen werden könne. Das Mehl musste besonders fein, durch 13 Siebe gesiebt sein, so dass man von drei Sea Gerste nur gerade das zum Opfer erforderliche Issaron gewann. — כרמל bedeutet sonst Fruchtgefilde und ist aus dem Stamme כרם, „edel sein" durch angehängtes ל gebildet. Hier und ausserdem noch an zwei anderen Stellen muss damit die Kornfrucht in einem bestimmten Zustande verstanden werden. Wir haben das Wort so übersetzt, dass es die frische Frucht, wie sie vom כרמל kommt, bedeutet. Diese Uebersetzung entspricht der Erklärung des ת״כ mit רך ומל. Nach der Schule des R. Ismael müsste es „volle Aehren" übersetzt werden (כר מלא), also „edle volle Frucht". Jedenfalls ist die Stellung des Wortes schwierig. Man hätte erwartet אביב כרמל קלוי באש גרש. Es müsste denn sein, dass גרש כרמל das Material, woraus das Opfer bereitet wird, bezeichnet; es sind Graupen aus frischen oder vollen Körnern. Mit אביב קלוי באש wird nur gesagt, dass dieses Material nicht fertig in den Vorhof des Heiligthums zu bringen sei; man solle vielmehr die Aehren in die Asara bringen und sie dort brennen, um sie zu גרש zu machen. Onkelos übersetzt גרש כרמל mit פרוכן רכיכן, in c. 23 v. 14 übersetzt er כרמל mit פרוכן, ebenso Jon. Möglich, dass Onkelos כרמל für Graupen oder enthülste Körner hält. Diese hiessen mit Recht כרמל: das Mark und Edle der Frucht. כרמל wäre dann nur eine genauere Bestimmung von גרש, es soll so zerstossen (גרוס) werden, dass das כרמל daraus gewonnen wird. Die Graupen können aber ebensowohl durch גרש allein, als durch כרמל allein bezeichnet werden. Ersteres bezeichnet das Gebrochensein, letzteres das Feine und Zarte des von der Hülse befreiten Markes. Daher übersetzt O. hier, wo beide Ausdrücke stehen, פירוכן רכיכן „feine Graupen"; dagegen im folgenden v., wo גרש allein steht, und in c. 23, wo wieder כרמל allein steht, übersetzt er nur פרוכן „Graupen". Die Deutung des Talmuds רך ומל oder כר מלא könnte dann dadurch erklärt werden, dass nach dem Talmud nur Graupen aus frischen oder vollen Körnern den Namen כרמל verdienen. גרש כרמל müsste dann mit „enthülste Graupen" oder „Graupen des Markes" übersetzt werden. Auch LXX übers. χίδρα. — מנחת בכוריך bezieht sich ebensowie תקריב auf die Gesamtheit Israels, da von einem Gemeindeopfer die Rede ist.

V. 15. עליה שמן will לחם הפנים ausschliessen (ת״כ); obgleich dieses ebenfalls das Brod oder die Nahrung der Nation darstellt,

so soll doch kein Oel darauf gethan werden. עליה לבונה schliesst מנחת נסכים aus; obgleich hiermit jeder Einzelne oder die Gesamtheit ihre Güter Gott weiht (s. oben S. 145). Dass die Bereitung der מנחת עומר an dieser Stelle und nicht in c. 23 gelehrt wird, hat wohl ausser dem bereits Bemerkten auch darin seinen Grund, dass in unserem Abschnitte die Art der Darbringung aller Opfer angegeben wird. Dies wird bei allen andern am קרבן יחיד gezeigt, da ein קרבן צבור in Bezug auf die Darbringungsart dem קרבן יחיד gleich ist. עומר aber, das sich hierin von dem מנחת יחיד unterscheidet, musste besonders behandelt werden.

γ) Das Friedensopfer c. 3.

V. 1. Wenn sein Opfer ein Friedensopfer ist und er es vom Rindvieh darbringt, sei es ein männliches oder ein weibliches, so bringe er ein fehlerfreies vor den Ewigen.

Die Opfergattung unseres Abschnittes führt den Namen זבח שלמים oder abgekürzt שלמים, mitunter auch, namentlich in Verbindung mit עולה, blos זבח. Letzteres Wort wird aber zur Bezeichnung aller geschlachteten Opfer, im Gegensatz zum Speiseopfer, gebraucht (vgl. 1. Sam. 2, 29; Jes. 19, 21; Ps. 40, 7. u. a.). Der Stamm זבח kommt zumeist bei den Opfern in der Bedeutung „schlachten" vor, wird aber auch vom Schlachten gewöhnlicher Thiere gebraucht. Jedoch findet man זבח nie, wie שחט, in der Bedeutung „tödten" (vgl. Num. 14, 16); die Stellen 1. Kön. 13, 2; 2. Kön. 23, 20 u. Ez. 39, 17 beweisen nichts dagegen. Man ist daher berechtigt zu behaupten, die ursprüngliche Bedeutung von זבח sei „zum Opfer schlachten", und es wurde damit die besondere Art des Schlachtens bezeichnet, die bei Opfern gebräuchlich war, wo es galt, das ganze Blut zu gewinnen (vgl. Chullin 29a). Das geschlachtete Opfer hiess זֶבַח, der Ort, wo das זבח dargebracht wurde, מזבח. Zu den זבחים, die man gewöhnlich brachte, gehörten עולות und שלמים. Nur diese kommen in allen historischen Büchern der Bibel vor. Das geschlachtete Opfer ward entweder auf dem Altare ganz verbrannt und führte den Namen עולה „das in Flammen aufsteigende", oder es wurde der grösste Theil zu Opfermahlzeiten verwendet. Diese Mahlzeiten hiessen ebenfalls זבח; זבח wurde deshalb vorzüglich dasjenige Opfer genannt, das grösstentheils gegessen wurde. Erst nachdem die Thora befohlen hatte, auch profane Thiere auf dieselbe Weise wie die Opfer zu schlachten, kam das Verb. זבח für jedes Schlachten und

זֶבַח für jedes Mahl von geschlachteten Thieren in Gebrauch. Hirsch's Ansicht, זֶבַח bedeute ursprünglich „Mahl", und זבח sei die Zubereitung zum Mahle, erweist sich schon dadurch als unrichtig, dass זבח nie ein anderes Mahl bezeichnet als ein solches von geschlachteten Thieren und dass der Ausdruck זבח für „Opfer" alle Opfer, die nicht geschlachtet werden, ausschliesst (sowohl Speise- als auch Geflügelopfer, vgl. Chullin 42b). זבח kann aber auch nicht, wie Gesen. und Knob. wollen, blos „schlachten" bedeuten, da sich dann nicht einsehen liesse, warum für das Opfer stets זֶבַח und nie ein Derivat von שחט gebraucht wird. Schwieriger zu bestimmen ist die Bedeutung des Wortes שלמים. Der Singular שֶׁלֶם kommt nur Am. 5, 22 vor. Die Erklärung des Raschbam und einiger Neuern (Bähr, Kliefoth), שלמים seien Opfer, womit man seine Schuldigkeit (Gelübde oder Dank) bezahlt, hat schon Wessely mit triftigen Gründen zurückgewiesen. Es hätte dann das Substantiv eine Piël-Form שִׁלֵּם oder שִׁלּוּם sein sollen. Es müsste ferner auch das Ganzopfer den Namen שלמים führen, da ja einer, der ein Ganzopfer gelobt, ebenfalls ein Ganzopfer bezahlen muss. Andere geben dem Stamm שלם die Bedeutung „abtragen, abstatten" und übersetzen שלמים mit „Dankopfer" (Rosenm. Gesen. Wiener). Gegen diese Auffassung hat man mit Recht geltend gemacht, dass שלמים auch bei traurigen Gelegenheiten, wo man von Gott Rettung erflehte, dargebracht wurden (vgl. Richt. 20, 26; 21, 4; 1. Sam. 13, 9; 2. Sam. 24, 25). Zunz übersetzt: „Mahlopfer"; Mendelssohn „Freudenopfer". Am besten wird man wohl שלמים mit unseren Weisen von שלום oder שָׁלֵם ableiten. Im letzteren Falle würde damit der Zustand des Darbringers bezeichnet werden. Der Darbringer befindet sich entweder in einem vollständig unversehrten Zustande, weiss, dass er diesen nur durch die Gemeinschaft mit Gott erreicht hat, und drückt dieses Bewusstsein durch das שלמים-Opfer aus; oder er will einen solchen Heilszustand erlangen; er befindet sich in bedrängtem Zustande und erstrebt, dass Gott mit ihm sei und ihn שלם erhalte. Er drückt dann durch das שלמים-Opfer aus, dass er nur in der Gemeinschaft mit Gott sein Heil suche. Würde man aber שלמים von שלום ableiten, dann müsste man mit Raschi u. A. erklären: שיש בהן שלום למזבח ולכהנים ולבעלים. Dann ist der Name noch viel passender. An diesem Opfer halten der Gottesaltar, die Priester und der Darbringer ein gemeinsames Mahl. Dieses Mahl heisst „זבח שלמים, ein Friedensmahl." Es stellt die Harmonie des Darbringers mit Gott und seinen Dienern dar, und das ist das Eigenthümliche, das dies Opfer vor den andern

auszeichnet. Es ist daher am wahrscheinlichsten, dass das Opfer nach diesem Charakteristikon so genannt wird, sowie עֹלָה von seiner Eigenthümlichkeit, dem Aufsteigen in der Flamme, den Namen führt. Immerhin wird durch dieses Mahl die Gemeinschaft mit Gott dargestellt, in der allein man sein vergangenes und zukünftiges Heil findet. Unsere Uebersetzung „Friedensopfer“ entspricht beiden Auffassungen unserer Weisen, insofern man unter Frieden auch „Heil und Wohlsein“ versteht. Die LXX übersetzen ***θυσία σωτηρίου***. — ואם וגו׳ corresp. mit 1, 3, s. oben S. 114. — הוא מקריב lehrt uns, dass nur der Einzelne שלמים als freiwillige Gabe bringen kann, nicht aber die Gemeinde. Diese bringt nur einmal im Jahre Friedensopfer, nämlich am Wochenfeste (23, 19); diese aber sind Pflichtopfer und in jeder Beziehung hochheilig.

V. 2. Und er stemme seine Hand auf das Haupt des Opfers und schlachte es am Eingange des Stiftszeltes, und die Söhne Aarons, die Priester, sollen das Blut ringsum an den Altar sprengen.

Der Darbringer erscheint vor Gott, will sich, wie unsere Weisen sagen, an Gottes Tisch setzen, doch er fühlt sich nicht würdig solcher Gnade. Wenn auch keiner Schuld sich bewusst, so muss er sich doch sagen, dass er es nicht verdient habe, sich eines solchen Heils zu erfreuen, oder aus einer bevorstehenden Gefahr gerettet zu werden. Er bringt deshalb das Blut seines Opfers an den Altar, dass dieses einen ihm etwa noch anhaftenden sittlichen Mangel bedecken und ihn der göttlichen Gemeinschaft würdig mache. Insofern ist also auch das Blut des Friedensopfers Sühne schaffend, und die Schrift kann im Allgemeinen von dem Blute sagen (17, 11): כי הדם הוא בנפש יכפר. Ebenso heisst es vom Einweihungswidder und dem dazu gehörigen Brote: ואכלו אתם אשר כפר בהם (Exod. 29, 33). Aaron und seine Söhne hatten den איל המלואים nicht wegen begangener Sünden gebracht, sondern als שלמים für die ihnen zu Theil gewordene besondere Gnade, Priester Gottes zu werden, geopfert; dennoch aber wird gesagt אשר כפר בהם, denn im Vergleich mit der ihnen von Gott erwiesenen Gnade waren ihre Gegenleistungen noch immer ungenügend. Es mag daher wohl sein, dass, sowie bei der סמיכה anderer Opfer, auch bei der der Friedensopfer ein וידוי neben den דברי שבח (oben S. 120) gesagt wurde. Er hat seine relative Sündhaftigkeit bekannt. Dieses וידוי muss ungefähr wie das קטנתי מכל החסדים ומכל האמת וגו׳ unseres Vaters Jacob (Gen. 32, 10) gelautet haben.

ושחטו פתח אהל מועד. Die Schlachtung der קדשים קלים durfte überall im Vorhofe des Heiligthums stattfinden. Nur hochheilige Opferthiere mussten an der Nordseite des Altars geschlachtet werden. Doch lehrt der Ausdruck פתח א״מ, dass auch die Friedensopfer nur dann geschlachtet werden dürfen, wenn die Thüren des Heiligthums geöffnet sind. Diese Bedingung gilt auch für alle anderen Opfer (Seb. 55b, M. Tamid III 7); so Tos. Joma 29a; anders Raschi in Seb. 61a und Nasir 45a.

V. 3. Sodann bringe er dar vom Friedensopfer als Feueropfer dem Ewigen das Fett, welches die Eingeweide bedeckt, und alles Fett, das an den Eingeweiden liegt. V. 4. Und die beiden Nieren und das Fett, das an ihnen sitzt, das an den Lenden sich befindet und den Lappen der Leber; bei den Nieren soll er ihn absondern.

Unsere beiden Verse enthalten die Opferstücke vom Friedensopfer, Sünd- und Schuldopfer, die zusammen bei unseren Weisen den Namen חלבים oder אימורים haben, während die Stücke des Ganzopfers אברים genannt werden. Die dargebrachten Fettstücke zu kennen ist für uns wichtig, da diese auch zum Essen verboten sind. Im Allgemeinen erklären unsere Weisen (Chullin 49b) die Merkmale des verbotenen Fettes durch folgende Worte: תני׳ את החלב המכסה את הקרב ר׳ ישמעאל אומר מה חלב המכסה את הקרב קרום ונקלף אף כל קרום ונקלף ר״ע אומר מה חלב המכסה את הקרב תותב קרום ונקלף אף כל תותב קרום ונקלף*). Nach der recipirten Ansicht des R. Aqiba ist also jedes verbotene Fett 1. תותב = שמלה wie ein Tuch auf dem Fleische liegend und nicht mit demselben verwachsen; 2. קרום ונקלף mit einer Haut überzogen, die man leicht ablösen kann (nach Raschi; es gibt aber noch andere Erklärungen; vgl. טוש״ע י״ד סי׳ ס״ד). Die hier genannten Opferstücke sind: 1. חלב המכסה את הקרב die grosse Fett-Decke, die über den Eingeweiden in der ganzen Bauchhöhle ausgebreitet ist. 2. כל החלב אשר על הקרב das an dem Haube-Blätter- und Lab-Magen (בית הכוסות המסס וקיבה) und an den Dünndärmen (על גבי הדקין) liegende Fett**). 3. שתי

---

*) R. Ismael sagt: Sowie das Fett, welches die Eingeweide bedeckt, mit leicht ablösbarer Haut überzogen ist, ebenso ist alles andere Fett, das mit leicht ablösbarer Haut überzogen ist, verboten. R. Aqiba sagt: Sowie das Fett, welches die Eingeweide bedeckt, wie ein Tuch ist und mit leicht ablösbarer Haut überzogen ist, ebenso ist anderes Fett nur dann verboten, wenn es wie ein Tuch und mit leicht ablösbarer Haut überzogen ist.

**) Ueber חלב שעל גבי קיבה ושעל הדקין vgl. משנה למלך zu Maim. הי׳ שגגות XIII, 5. Nach R. Aqiba ist חלב שעל הקבה hier nicht enthalten.

הכליות ואת החלב אשר עליהן אשר על הכסלים die beiden Nieren und das Fett, das an ihnen sich befindet, das an den Lenden sitzt. Es ist dies das Fett, das an den Nieren und an dem innern Lendenmuskel oben in der Gegend der Nieren liegt. Ueber die genauere Bestimmung, wie weit dieses Fett geht und was alles darunter verstanden ist, herrscht eine Meinungsverschiedenheit (vgl. Chullin 93a und י״ד סי׳ ס״ד). 4. יותרת על (מן) הכבד. Die Erklärung dieses Wortes ist streitig. Nach LXX, Jos. Ant. 3, 9, 2, Bochart, Hierozoikon I 562, Cleric., I. D. Mich., Rosenm., Baumg., Wiener, Bähr, Symb. II S. 354, stammt es von יתר in der Bedeutung abundare, superesse und ist der grosse Leberlappen; (LXX: **λοβὸς τοῦ ἥπατος**). Dagegen wendet man ein, dass dann der Ausdruck על nicht passte, da dies ein Theil der Leber selbst ist; allein על kann auch „an" bedeuten, und einmal heisst es auch wirklich מן. Diesen schliesst sich die Ansicht von Gesen. und Maurer an, die unter יותרת alle Fortsätze der Leber, also alle Leberlappen verstehen. Maimon. in der Vorrede des Comment. zu סדר קדשים erklärt mit folgenden Worten: ויותרת הכבד הוא קצה התחתון היוצא ממנו כמו הבוהן מן היד. יותרת ist also das unterste Ende der Leber, das Leberdäumchen, gleichbedeutend mit אצבע הכבד in der Mischna (Tamid IV. 3). Ebenso erklärt der Gaon R. Hai (citirt von R. Isak Ibn Giat ה׳ יוה״כ p. 57), Cusari IV, 25, Aruch Art. אצבע. Vielleicht ist diese Ansicht identisch mit der der LXX und des Josephus. Auch die Erklärung unserer Weisen טרפשא דכבדא oder חצר הכבד scheint mit der der LXX identisch zu sein, denn טרפשא ist = **τράπεζα,** womit man bei den Griechen den grössten und dicksten der 5 Leberlappen bezeichnete. So scheint auch Raschbam mit den Worten: מה שמייתר וגדל על הכבד erklären zu wollen. Dagegen haben andere jüdische Erklärer, z. B. Raschi יתרת על הכבד, חצר הכבד und טרפשא דכבדא für die Haut, welche zwischen den Athmungsorganen und Verdauungsorganen liegt, nämlich das Zwerchfell, gehalten, so auch Hirsch und Malbim (zu ויקרא 172), der noch andere Gewährsmänner bringt. Eine andere Erklärung, der die meisten neuern Uebersetzungen folgen, ist, dass יותרת das kleine Netz ist, das von der Querfurche zwischen dem rechten und linken Leberlappen ausgeht und einerseits über den Magen und anderseits bis zur Nierengegend sich erstreckt (יתר bedeutet ausspannen, Sehne, Saite). So Vulg.: reticulum jecoris, Luth., de W., Kn., Keil, Mendelssohn, Zunz, Philippsohn, הכתב והקבלה u. v. A. Ich glaube, man müsse von dieser gewöhnlichen Uebersetzung abweichen und Josephus und den LXX folgen, da diese zur Zeit des zweiten Tempels gelebt und wohl gewusst

haben, was auf den Altar gebracht wurde. Freilich kann ich noch nicht entschieden behaupten, dass der Talmud auch dieser Ansicht folgt. Jedenfalls aber ist die Uebersetzung „Lappen an der Leber“ auch nach R. Hai Gaon und Maimon. richtig. — Da alle Opferstücke zusammen חלב genannt werden, so haben wir in dem Begriffe חלב auch den Grund für die Darbringung dieser Stücke zu suchen. חלב bezeichnet immer das Beste und Vorzüglichste, nicht weil es die beste Speise ist; dagegen spricht die Erfahrung (Maimonides will sogar annehmen, diese Theile seien deshalb zu essen verboten, weil sie schlecht und ungesund sind). Das Fett ist vielmehr in der Beziehung das Beste, dass es der vom Thiere zu seiner künftigen Ernährung zurückgelegte Nahrungsstoff ist und darum die besten Kräfte des Thieres enthält. — Der Ausdruck והקריב, meint Wessely, könne sich nicht auf die הקטרה beziehen, da diese erst in v. 5 befohlen wird, sondern will sagen, dass der Eigenthümer die אימורים zum Priester bringen soll, um die in c. 7, 28 f. vorgeschriebene תנופה zu machen. Dass aber die Opferzeremonie תנופה nicht hier unter den anderen Opferhandlungen vorgeschrieben ist, hat seinen Grund darin, dass die תנופה auch mit den Priesterantheilen, der Brust und dem Schenkel, verrichtet wird, und daher in c. 7, wo das Priesterantheilgesetz vorkommt, ihren Platz gefunden hat.

V. 5. Und die Söhne Aarons sollen es auf dem Altare aufdampfen lassen neben dem Ganzopfer, das auf dem Holze über dem Feuer liegt, als ein Feueropfer des Wohlgeruchs dem Ewigen.

Der Singular אתו bezieht sich nicht auf ein hinzuzudenkendes חלב (Kn., Keil, Dillm.), auch nicht auf קרבנו in v. 1 (Wessely), sondern auf אשה in v. 3, indem mit diesem Worte alle dem Feuer zu übergebenden Theile bezeichnet sind. על העלה soll nach Knobel „nach der Weise des Brandopfers“ heissen. Besser ist jedoch, „neben“ oder „über dem Ganzopfer“ zu übersetzen, da jedenfalls dem Friedensopfer ein Ganzopfer, nämlich die עולת תמיד, vorangehen muss (s. oben S. 73). Es will dies aber nicht die Lehre geben, dass עולת תמיד allen Opfern vorangehen müsse, da dies schon in 6, 4 ausdrücklich gelehrt wird, sondern, wie Wessely erklärt, nur den Platz angeben, wo das Fett des Friedensopfers angezündet werden soll. Dieser wird durch על העלה bestimmt, da oben beim Ganzopfer das Ordnen des Holzes vorgeschrieben ist. Vielleicht will על העלה auch sagen, dass die קדשים קלים auf die קדשי קדשים gelegt

werden können und keines andern Platzes bedürfen, obgleich der Grad der Heiligkeit beider verschieden ist. Damit ist auch erklärt, dass beim Sündopfer dieser Zusatz fehlt. Ebenso wird c. 9, v. 14 gesagt: וירחץ את הקרב ואת הכרעי׳ ויקטר על העולה המזבחה. Obgleich קרב וכרעים minder vorzüglich als die anderen Stücke sind, legte er sie doch zu den übrigen.

V. 6. Ist sein Friedensopfer für den Ewigen vom Kleinvieh, sei es ein männliches oder ein weibliches, so soll er ein fehlerfreies darbringen.

צאן wird deshalb besonders behandelt, weil das Schaf in Bezug auf die Opferstücke sich darin vom Rinde unterscheidet, dass davon auch die אליה dargebracht wird. Dies ist auch der Grund, dass die Schrift beim Friedensopfer über כבש und עז besondere Vorschriften gibt. Unsere Weisen lehren auch: dass wenn ein פסח übrig geblieben, es als שלמים zu opfern sei (מותר הפסח קרב שלמים) und beweisen dies aus unserer Stelle (Seb. 8b f.).

V. 7. Wenn er ein Schaf als sein Opfer darbringt, so bringe er es vor den Ewigen. V. 8. Und er stemme seine Hand auf das Haupt seines Opfers und schlachte es vor dem Stiftszelte, und die Söhne Aarons sollen sein Blut ringsum an den Altar sprengen.

הוא מקריב wird hier wiederholt, um zu lehren, dass nur ein Einzelner, aber nicht die Gemeinde, שלמי נדבה bringen kann, selbst nicht von den Schafen, obgleich von dieser Art die Pflicht-Friedensopfer am Wochenfeste gebracht werden (ת״כ). Aber man hätte auch umgekehrt meinen können, dass ein Rind, welches ein ansehnlicheres Opfer ist, auch von der Gemeinde als Friedensopfer gebracht werden kann, deshalb muss oben v. 1 auch הוא מקריב stehen (Malb.). — V. 8. ושחטו לפני א״מ; bei בקר steht פתח א״מ, hier aber לפני א״מ und ebenso v. 13. Dies wird Seb. 55b so erklärt: תלתא קראי כתיבי חד לגופי׳ דנבעי׳ פתח א״מ וחד להכשיר צדדין וחד לפסול צדי צדדין*) (vgl. Wessely). — דמו. Abarb. bemerkt, nur bei צאן steht in Lev. 1—7 überall דמו, weil man dabei das ganze Blut mit dem Sprengbecken auffangen

*) Die drei Verse (Lev. 3, 2; 8; 13) lehren: 1. dass die Thüren des Heiligthums während der Opfer-Schlachtung geöffnet sein müssen; 2. dass auch die nicht dem Tempel-Eingange gegenüber, sondern nordwärts und südwärts zur Seite liegenden Räume des Vorhofs zur Schlachtung der minderheiligen Opfer geeignet sind; 3. dass dagegen die abseits der letztern Räume besonders abgegrenzten Hallen dazu ungeeignet sind.

kann; bei בקר, wo nur ein Theil desselben hineinkommt, steht überall את הדם.

V. 9. Er bringe sodann von dem Friedensopfer als Feueropfer dem Ewigen das Fett desselben: den ganzen Fettschwanz — bei dem Rückgrat soll er ihn wegnehmen, — und das Fett, das die Eingeweide bedeckt, und alles Fett an den Eingeweiden. V. 10. Und die beiden Nieren und das Fett, das an ihnen sitzt, das an den Lenden sich befindet, und den Lappen an der Leber; bei den Nieren soll er ihn absondern. V. 11. Und der Priester lasse es auf dem Altare aufdampfen als Feueropfer-Speise dem Ewigen.

חלבו ist Bezeichnung sämtlicher Opferstücke (wie 4, 8; 19, 26; 31 u. v. a.), die dann mit den folgenden Worten einzeln aufgezählt werden, כלל ופרט (so schon Ramban). Dass aber gerade neben חלבו ein Opferstück genannt wird, das kein eigentliches חלב ist, will nach R. Aqiba im ת״כ lehren, dass auch חלב הסמוך לאליה*) mitgeopfert wurde. R. Jehuda aber meint, die Schrift will hiermit die אליה von den Opfern auch als חלב verbieten, so dass dieselbe בשני לאוין verboten ist, obgleich אליה von profanen Thieren ganz erlaubt ist, (s. Ende dieses Capitels). אליה ist nach Uebereinstimmung aller Interpreten der Fettschwanz, der bei den Schafen des Orients nach den Schilderungen der Reisenden oft 15 und mehr Pfund schwer ist und mitunter einen kleinen Rollwagen erhält (vgl. M. Sabb. V, 4). Dagegen sind über עצה die Ansichten getheilt. Nach Onkelos, dem, wie es scheint, auch unsere Weisen im ת״כ beipflichten, ist es שדרתא, Rückgrat. Wahrscheinlich aber führte nur der unterste Wirbel des Rückgrats diesen Namen. Dort ist nach Chullin 11 a מקום שהכליות יועצות, der Ort der Nieren, woher die Entschlüsse ausgehen. Hiernach könnte man annehmen, עצה sei von עץ gebildet, es wäre dann der Ort des Rückgrats, wo der Markfaden sich baumartig nach verschiedenen Seiten verzweigt, d. i. bei den פרשות (Chullin 45 b), und לעמת העצה, eig. zur Verbindung, bei, an dem עצה, ist eben bei den Nieren. Saad., Kn. und Keil erklären עצה für os caudae, das Steissbein, welches in die Schwanzwirbel übergeht.

---

*) „Das Fett, das neben dem Fettschwanze liegt"; dies wird näher als חלב שבין פקוקלות bestimmt, was nach R. Jose, dem Galiläer, (im ת״כ zu v. 4) unter חלב שעל הכסלים verstanden wird. חלב שבין פקוקלות wäre das Fett zwischen den Verzweigungen, Verästungen. Die Tosefta (Chullin IX Ende) hat dafür חלב שבין פקוקרות, was „das Fett zwischen den Oeffnungen" wäre (vgl. בי פוקרי, Jebamot 76 a).

V. 11. לחם אשה. Bei בקר steht: אשה ריח ניחח לה׳, bei כשב heisst es: לחם אשה לה׳, und bei עז steht: לחם אשה לריח ניחח. Alle drei Stellen haben den gemeinsamen Ausdruck אשה, und dies wird nach ת״כ als eine גזרה שוה betrachtet, die uns lehrt, dass alle diese Ausdrücke לה׳, ריח ניחח, לחם von jeder der drei Arten des Friedensopfers gelten. Bei עולה kommt in unserem Gesetzesabschnitte zwar nur אשה ריח וגו׳ vor; aber auch dies heisst לחם in Num. 28, 2; ebenso werden alle Opfer in Lev. 21, 17 genannt. Die Opfer sind aber nicht לחם in gewöhnlichem Sinne, sondern לחם אשה eine Feueropfer-Speise und zwar לה׳ für den Gott, der in Israels Mitte wohnt, für die שכינה. Wird diese Feueropfer-Speise und das, was dadurch symbolisch ausgedrückt wird, nach der Vorschrift des Gottesgesetzes dargebracht und befolgt, so weilt die שכינה in Israels Mitte, gleichwie der Geist im gesunden menschlichen Körper (s. oben S. 11).

V. 12. Ist eine Ziege sein Opfer, so bringe er es vor den Ewigen. V. 13. Und er stemme seine Hand auf dessen Haupt und schlachte es vor dem Stiftszelte, und die Söhne Aarons sprengen sein Blut ringsum an den Altar.

עז muss deshalb besonders behandelt werden, um zu zeigen, dass dabei die אליה nicht dargebracht wird, im Uebrigen aber alles wie bei כבש vorzunehmen ist.

V. 14. Er bringe davon sodann sein Opfer als Feueropfer dem Ewigen: das Fett, das die Eingeweide bedeckt, und alles Fett, das an den Eingeweiden liegt. V. 15. Und die beiden Nieren und das Fett, das an ihnen sitzt, das an den Lenden sich befindet, und den Lappen an der Leber; bei den Nieren soll er ihn absondern.

ממנו bezieht sich auf קרבנו in v. 12. Das Thier soll ganz sein, während man die אימורים herausnimmt (ת״כ). Das Geopferte wird hier קרבנו im engern Sinne genannt, gerade wie c. 7, v. 29.

V. 16. Und der Priester lasse sie auf dem Altar aufdampfen, als eine Feueropfer-Speise zum Wohlgeruch; alles Fett ist des Ewigen.

Das hier gebrauchte Suffix der Mehrzahl והקטירם lehrt, dass man alle אימורים auf einmal dem Feuer übergeben kann und nicht wie beim Ganzopfer jedes Stück besonders hinwerfen muss (ת״כ). — כל חלב לה׳ will nach einer Ansicht lehren, dass beim חלב der Friedensopfer nach der Blutsprengung das מעילה-Gesetz (5, 15) angeht.

Nach einer anderen Ansicht soll damit vorgeschrieben werden, dass auch חלב von מעשר und פסח auf dem Altar anzuzünden sei, sowie אם כשב in v. 7 auch vom פסח-Lamm die אליה darzubringen gebietet. Betreffs der Erstgeborenen vgl. Num. 18, 17.

V. 17. Eine ewige Satzung ist es für eure Geschlechter in allen euren Wohnsitzen: Alles Fett und alles Blut sollt ihr nicht essen.

ת״כ bemerkt hier folgendes: חקת עולם לבית עולמים לדורותיכם שינהג הדבר לדורות בכל מושבותיכם בארץ ובחוצה לארץ*). Diese Bemerkung will die drei Ausdrücke, die scheinbar nur Tautologieen sind, erklären. חקת עולם lehrt, dass das Fett nicht nur in der Stiftshütte Gott dargebracht wurde und deshalb zu essen verboten war, sondern auch in dem Hause, das für ewige Zeiten als Gottesstätte geweiht wurde; und nicht blos dem gegenwärtigen Geschlechte soll Fett und Blut für immer verboten bleiben, sondern „nach euren Geschlechtern", d. h. auch vom jetzigen Geschlechte an bis auf alle zukünftigen Geschlechter. Denn die דרות sind, wie Kn. richtig bemerkt, die in der Zeit auf einander folgenden Generationen und bezeichnen oft die nacheinander kommenden Nachkommenschaften, während die משפחות die nebeneinander bestehenden Geschlechter sind, in welche ein Volk oder Stamm auseinandergeht. Ferner nicht nur in dem Lande, wo man Opfer bringen kann, sondern überall, wo ihr wohnet, auch im Auslande ist Fett und Blut verboten. Der Ausdruck מושבותיכם bezeichnet zwar nur Palästina, wie ארץ מושבותיכם. Denn in 23, 17, heisst es ממושבותיכם und darauf bemerkt ת״כ: ולא מחוצה לארץ. Hingegen kann בכל מושבותיכם nur חוצה לארץ mit einschliessen wollen.

Ueber אליה war von jeher ein Streit zwischen den Karäern und Rabbaniten. Die Karäer behaupteten, אליה sei auch als חלב verboten, da es ja heisst: חלבו האליה. Ibn-Esra zu VII, 20, erzählt: „Einmal kam zu mir ein Karäer und fragte mich, ob die אליה verboten sei, da antwortete ich ihm: Es ist wahr, אליה wird auch חלב genannt, denn es heisst: חלבו האליה תמימה; doch unsere Alten haben diese erlaubt und alles andere חלב verboten. Darauf der Karäer: Wie, alles andere חלב ist doch in der Thora verboten, denn es heisst

*) חקת עולם lehrt, dass diese Vorschrift auch für das Haus der Ewigkeit (den Tempel zu Jerusalem) Geltung hat. לדורותיכם zeigt, die Vorschrift gelte für alle kommenden Generationen. בכל מושבותיכם gebietet dies sowohl in Palästina als auch ausserhalb Palästinas (vgl. Malbim אמור 66 über alle Stellen, wo לדורותיכם, לדורותם vorkommt).

ja: חקת עולם וגו׳ כל חלב וגו׳. Darauf antwortete ich: dieser Vers hängt mit dem Friedensopfergesetz zusammen. Die Formel חקת עולם וגו׳ בכל מושבותיכם beweist nichts, denn es heisst ja auch (23, 14): חקת עול׳ וגו׳; werden wir demnach im Exile kein Brot essen, weil wir nicht das Omeropfer darbringen können?! Darauf der Karäer: Es heisst doch aber (7, 23): כל חלב וגו׳ לא תאכלו. Darauf erwiederte ich: Auch dieser Vers hängt mit dem Friedensopfergesetz zusammen. Zum Beweise dafür dienen die Worte מן הבהמה אשר יקריבו (7, 25), welche alle Thiere, die nicht zum Opfer gebracht werden, ausschliessen u. s. w. Vollständig wird dies bewiesen aus Deut. 12, wo der Fleischgenuss von nicht geopferten Thieren erlaubt wird; da wird hinzugefügt: רק את דמו וגו׳, während חלב gar nicht erwähnt wird. Da wurden dem Karäer die Augen geöffnet, und er schwur, sich in der Erklärung der Gebote nicht mehr auf seine eigene Einsicht zu verlassen, sondern den Ueberlieferungen der Rabbaniten zu folgen". Ramban zu unserer Stelle bemerkt dazu, dass Ibn-Esra in seiner Disputation mit den Karäern noch Schlimmeres sagte, als jene. Denn jene gestehen wenigstens zu, dass nach der Thora das Fett überall verboten ist, während Ibn-Esra dies in Abrede stellt und behauptet, es sei nur das Fett der Opfer verboten. In der That wollte aber Ib.-Es. nur nachweisen, dass wir uns auf unsere eigene Schriftauslegung nicht verlassen dürfen, sondern der Tradition unbedingt folgen müssen, denn sonst würden wir jeden Tag neue Gesetze machen müssen. Dies sucht Ibn-Esra an vielen Beispielen klar zu zeigen, und unsere Stelle ist auch nur ein solches. Rabbaniten wie Karäer haben von jeher das Fett für verboten gehalten; nun aber zeigt Ibn-Esra, dass dies durch die Schrift gar nicht begründet werden könne, man müsste also dies Verbot aufheben, wenn wir nicht der Tradition folgten*).

---

*) So hat dies auch Ibn Esra einmal an dem Beispiele vom Sabbatgesetze einem Karäer gegenüber gezeigt. Es findet sich diese interessante Disputation im ביאור הקצר zu Exod. 35, 3. Dort sagt I. Esra einem Karäer, dass es ein Irrthum von seiner Secte sei, dass sie Sabbat Abends kein Licht in ihren Wohnungen dulden, und als der Karäer sich auf den v. לא תבערו אש בכל מושבותיכם beruft, entgegnet I. E.: Hier heisst es ja nur ביום השבת; der Sabbat beginne aber nach den Worten der Schrift nicht mit dem Abend, sondern mit dem Morgen. Alle Stellen, die der Karäer als Beweise gegen diese Behauptung anführte, wusste I. E. als nicht beweisend zu erklären. Die Stelle ויהי ערב ויהי בקר וגו׳ (Gen. 1, 5), meint I. E., sagt: Es ward Abend, d. h. das Ende des Tages, und es ward Morgen, d. h. das Ende der Nacht; so war ein vollständiger Tag zu Ende. Ebenso widerlegte er alle anderen Beweise. — Nun konnte es gewiss I. E. mit

Was jedoch unsere Frage bezüglich der אליה betrifft, so hat der Gaon R. Saadja den Karäern gegenüber behauptet: אליה sei nicht חלב, und die Worte חלבו האליה seien zu erklären, wie חלבו והאליה. Allein diese Erklärung wird mit Recht von Ibn-Esra und Ramban zurückgewiesen. Richtig dagegen ist die Erklärung des Ramban, dass unter חלבו alle Opferstücke zusammen verstanden werden, obgleich einige unter ihnen, wie שתי כליות und יותרת, gewiss nicht חלב sind. Die Thora aber hat nur das eigentliche חלב verboten, denn es heisst nicht: כל חלב אשר יקריבו לה׳, sondern כל חלב מן הבהמה אשר יקריבו. Dies sagt nur, dass von den Thieren, die als Opfer לה׳ gebracht werden können, alles חלב verboten ist, selbst dasjenige, das nicht als Opfer gebracht wurde, z. B. חלב המחול; dagegen durfte alles, was nicht חלב ist, gegessen werden, selbst die Theile, welche bei den Opfern auf den Altar gebracht wurden, wie כליות, יותרת und אליה. Dass aber אליה kein חלב ist, wird von Ramban dadurch motivirt, dass nur dasjenige Fett חלב genannt wird, das vom Fleische abgelöst und nicht mit demselben verwebt ist, dasjenige Fett aber, das mit dem Fleische verwachsen ist, könnte nur durch ein subst. vom Stamme שמן, also etwa שומן, benannt werden, wie dies die Stellen Ps. 109, 24; Deut. 32, 15; Jes. 6, 10 u. v. a. entschieden beweisen. Das Fett der אליה ist daher nicht חלב, sondern nur שומן. Noch ist die Erklärung Raschi's zu erwähnen, dass חלבו vor האליה die Bedeutung „das Beste davon“ (המובחר שבו) hat, wie Num. 18, 30. So übersetzt auch Jon. ית טוב שומני׳, ebenso Zunz. Dass aber die Lehre des R. Aqiba (oben S. 168), es sei hier חלב הסמוך לאליה miteingeschlossen, trotzdem richtig ist, beweist 8, 25: ויקח את החלב ואת האליה.

Ueber die Ursache des Verbotes von Fett und Blut meint Maimonides, dass ersteres aus Gesundheitsrücksichten, letzteres wieder wegen des damit zusammenhängenden Aberglaubens des Heidenthums verboten sei. Hirsch glaubt, es liege diesem Verbote dasselbe Motiv wie allen anderen Speisegesetzen zu Grunde, dass nämlich dem Leibe, dem in stetem Wechsel sich neu erzeugenden Werkzeug des

---

dieser Erklärung des ויהי ערב ויהי בקר nicht ernst gemeint haben, da er ja bekanntlich in seinem אגרת השבת gegen diese falsche Erklärung, die im Raschbam zur Stelle (ed. Rosin) sich befindet, heftig polemisirt mit Worten wie והמאמין בפירוש הקשה הזה ינקום השם נקמת השבת ממנו והקורא אותו בקול גדול תדבק לשונו לחכו. גם הסופר הכותב אותו בפירוש התורה זרועו יבוש תיבש ועין ימינו כהה תכהה. Ibn Esra hat also gewiss nur beabsichtigt, die Nothwendigkeit der Tradition darzulegen, wie er selbst dort sagt: והזכרתי אלה הדברים בעבור שיכול האדם המבין לפרש הכתובים לטעמים רבים על כן אנחנו צריכים בדברי כל המצוות לקבלה ומסורת ותורת שבעל פה וכו׳.

Geistes, nur solche Stoffe zu seiner Regenerirung zuzuführen gestattet sei, welche ihm das Bereitsein für den Dienst des Geistes bewahren und erhöhen und dem Geiste die Beherrschung und Verwendung dieses Werkzeuges zur Vollziehung seiner Aufgabe erleichtern. Alle verbotenen Speisen sind solche, deren Genuss den Leib derart gestaltet, dass es dem Geiste unmöglich oder wenigstens schwer wird, ihn den göttlichen Zielen zuzuwenden. Da jedoch das Verbot von Fett und Blut bei den Opfergesetzen steht, so muss unbedingt dessen Bedeutung mit den Opfern zusammenhängen. Ausserdem heisst es bei dem Verbote von חלב ודם nie, wie bei den anderen Speiseverboten: לטמאה בה, ונטמאתם בם, אל תשקצו את נפשתיכם oder אנשי קדש תהיון לי. Es darf demnach dem חלב ודם keine irgendwie verderbliche Wirkung auf den Leib zugeschrieben werden; vielmehr kann das Verbot desselben nur eine symbolische Bedeutung haben, und diese liegt in den Sätzen כל חלב לה׳ und הדם בנפש יכפר. Dasjenige, was bei einem Opfer als אשה לה׳ hingegeben wird, soll der Mensch aus Ehrfurcht vor Gott nicht essen. Das Blut ist wieder zur Sühne für die Menschen-Seele bestimmt, stellt also symbolisch den Geist, den göttlichen Theil des Menschen, dar. Es soll daher das Blut nicht in den Leib aufgehen.

δ) Das Sündopfer c. 4, 1—5, 13.

V. 1. Und der Ewige sprach zu Moses, wie folgt: V. 2. Sprich zu den Kindern Israel, wie folgt: Wenn eine Person aus Versehen gegen einige von allen den Dingen, die der Ewige geboten, dass sie nicht geschehen sollen, sündigt und eines von diesen thut.

Die jetzt zu behandelnden Opfer sind von den vorigen verschieden, denn sie können nur durch irgend eine Veranlassung oder zu einer bestimmten Zeit dargebracht werden, sie sind also immer Pflichtopfer, während Ganz-, Speise- und Friedensopfer auch ohne Anlass zu jeder Zeit als freiwillige Gaben geopfert werden können. Daher wird unser Abschnitt mit וידבר eingeleitet. אשם unterscheidet sich aber auch wesentlich von חטאת, wie wir weiter sehen werden, daher steht vor אשם (5, 14) ebenfalls וידבר. Dass hier v. 2 דבר אל בני ישראל (nach 1, 2) wiederholt ist, lehrt, dass nur Israeliten (nicht Heiden) ein Sündopfer darbringen können (ת״כ). — תחטא. Der Stamm חטא hat die Grundbedeutung „fehlen, verfehlen“ (Richter 20, 16). Der Weg, den wir wandeln sollen, heisst דרך ה׳ (Gen. 18, 19), die

Bahn, die Gott uns durch seine Gebote vorgezeichnet hat. Jede Abweichung von diesem Wege ist ein חטא, ein Fehltritt. — בשגגה, aus Versehen, bedeutet, dass die ganze Sünde aus Versehen geschehen ist (תחלתו וסופו שגגה). Wir sehen hier, dass auch ein aus Versehen begangener Fehltritt „eine Sünde“ genannt wird. Hierdurch unterscheidet sich חטא von den anderen für Sünde gebrauchten Ausdrücken (עון, פשע), dass letztere nur für vorsätzliche Uebertretungen (מזיד), ersteres aber auch für שוגג gebraucht wird. Nach der Tradition unserer Weisen gibt es zweierlei שוגג, ein שוגג in Bezug auf das Gesetz oder den Inhalt des Gesetzes, שוגג בלאו או בכרת, er wusste nicht, dass dies verboten oder bei כרת - Strafe verboten ist, oder שוגג in Bezug auf die That, die er geübt; er wusste wohl, was das Gesetz verbietet, wusste aber nicht, dass er mit dieser That gegen das Gesetz handle (z. B. er verrichtet eine Arbeit, indem er vergessen hat, dass an diesem Tage Sabbat ist, oder er isst חלב in der Meinung, es sei שומן). Selbst ein שוגג bedarf der Sühne, denn der Sünder hat es an der nöthigen Vorsicht und Achtsamkeit fehlen lassen. Es wurde Israel geboten ושמרתם את משמרתי, ושמרו דרך ה׳, sich in Acht zu nehmen, Vorsichtsmassregeln zu treffen, dass sie den Weg Gottes nicht verfehlen. Es muss jeder seine Schritte vorher erwägen und dahin lenken, auf dass er stets auf dem Wege Gottes verbleibe. Es ist daher ein Grundsatz der Thora, dass auch der שוגג einer Sühne bedürftig ist. Nicht so, wenn Jemand eine That ganz ohne seinen Willen gethan (אנס); ein solcher ist von jedem Opfer befreit (אנס רחמנא פטריה). — מכל מצות ד׳. Das Verb חטא hat die Person, gegen die man sündigt, im Dativ bei sich, z. B. חטא לה׳, die Sache aber, wodurch man sich versündigt, entweder mit ב׳ z. B. אשר חטא בה, לחטוא בהנה, oder mit על (gegen) z. B. אשר חטא עליה (v. 5), oder in der Bedeutung „etwas verfehlen“ mit dem Accusativ z. B. את אשר חטא (5, 16), חוטא נפשו (Spr. 20, 2). Wenn man nun unsere Stelle mit Wessely erklären wollte, dass מכל von חטא abhängt, indem חטא die Bedeutung abweichen hat, (er weicht von allen Geboten ab), dann müsste man annehmen, dass חטא auch mit מ׳ construirt werden könne, wofür sich aber kaum ein beweisendes Beispiel finden dürfte. Eher liesse sich sagen, dass מכל von בשגגה abhängt, da das Verb שגג abirren mit מ׳ construirt wird und die Substantive oft den casus ihres Stammverbs erfordern. Allein sowohl nach dieser letztern Erklärung als nach der Erklärung Wessely's würde der Ausdruck כל מצות uns Schwierigkeiten bereiten, da man nicht von einem, der von allen Geboten abweicht oder abirrt, spricht,

sondern von einem, der **einen** Befehl übertritt (ועשה מאחת מהנה). Wir hätten daher erwartet: תחטא **מאחת** ממצות וגו'. Es ist also besser mit unsern Weisen das מ' als partitiv zu nehmen, indem man (nach v. 13, 22, 27) sich die Worte „irgend etwas“ hinzudenkt, also: „er thut etwas von den Geboten u. s. w.“ (vgl. Exod. 16, 27, Jes. 2, 6 u. a.; Ew. 217 b), ebenso Kn., Keil., Dillm. u. a. Hierdurch ist die Lehre unserer Weisen begründet: מכל מצות ולא כל מצות פרט לשמיעת קול ולביטוי שפתים ולטומאת מקדש וקדשיו*) (ת״כ, vgl. Malbim und den Comment. des ראב״ד). Unsere Weisen lehren ferner, dass nicht jede Sünde ein Sündopfer zur Sühne erfordert, sondern nur die irrthümliche Uebertretung eines Verbotes, dessen vorsätzliche Uebertretung mit כרת bestraft wird; dies lässt sich aus Num. 15, 29—31 beweisen: תורה אחת וגו' לעושה בשגגה. והנפש אשר תעשה ביד רמה וגו' ונכרתה. Dass es eine מצות ל״ת sein muss, ist aus den Worten אשר לא תעשינה ersichtlich. — Bei כל מצות ד' אשר לא תעשינה muss מצוה als Verbal-Substantiv aufgefasst werden (wie כל אשר צוה ה' אשר לא תעשינה). Die hebräische Sprache der Bibel hat für „verbieten“ und „Verbot“ keinen besondern Ausdruck und gebraucht dafür die Form, „gebieten, dass nicht“ u. s. w. wie z. B. Gen. 3, 11; manchmal fehlt das אשר לא תעשה. Eine solche Ellipse findet da statt, wo der Sinn nicht zweifelhaft ist, wie Deut. 4, 23. Manchmal steht auch אשר לא צויתי, wie Deut 17, 3. Alle diese Ausdrücke haben die Bedeutung „verbieten“. Schwierig ist das מאחת מהנה. Das erste מ' ist jedenfalls überflüssig, und wenn dies auch noch an andern Stellen vorkommt, „um den Begriff so stark als möglich zu besondern“ (Ew. 278 c), so erklärt es sich hier auch durch die Worte (Sabbat 70 b): הנה אבות מהנה תולדות**). Hiernach bedeutet der Ausdruck אחת מהנה***) „ein diesen ähnliches Vergehen“ (also eine תולדה); dazu kommt dann das מ' partitiv. Zugleich werden hieraus, wie überall aus einer ungewöhnlichen Ausdrucksweise, noch andere gesetzliche Bestimmungen abgeleitet (vgl. Sabb. 103 b und 70 b).

V. 3. Wenn der gesalbte Priester sündigt zur Verschuldung des Volkes, so bringe er für seine Sünde, die er begangen, dem Ewigen einen jungen fehlerlosen Stier zum Sündopfer.

---

*) מכל מצות einige von allen Geboten, aber nicht alle Gebote. Dadurch sind die weiter c. 5 v. 1—4 erwähnten Gebote ausgeschlossen.

**) Unter הנה sind die Hauptarbeiten verstanden; מהנה fügt hinzu die von diesen abgeleiteten, am Sabbat verbotenen Arbeiten.

***) Der Ausdruck ist von hier und weiter 5, 18 entlehnt in Ez. 18, 10.

Der vorhergehende v. נפש וגו׳ enthielt als Vordersatz das Allgemeine (כלל); jetzt folgen die einzelnen Fälle (פרטים): כהן משיח, עדת ישראל, נשיא und נפש אחת. Das zuerst behandelte חטאת ist nun פר כהן משיח. — הכהן המשיח ist nur der durch Salbung zum Dienste des Heiligthums gewählte Hohepriester (s. oben Seite 35f.) und schliesst den מרובה בבגדים, der nur durch Bekleidung mit den hohepriesterlichen Kleidern zum Hohenpriester eingesetzt worden, aus (M. Horajot 11a, gegen R. Meïr das. 12a), während הכהן הגדול auch den מרובה בבגדים einschliesst. Es gab nach der Trad. noch einen כהן משוח, nämlich den משוח מלחמה (den zur Ermahnung im Kriege gesalbten, Deut. 20, 2); dieser würde aber nicht המשיח, mit dem Art. genannt werden (vgl. ת״כ). לאשמת העם soll nach Kn., Keil u. A. sagen, dass der Hohepriester nur wegen einer solchen Sünde einen Farren bringt, die er in seiner amtlichen Stellung als Vertreter des Volkes vor Gott, nicht etwa blos im privaten Verhältnisse zu Gott, begehet. Diese Erklärung verkennt ganz die Stellung des jüdischen Hohenpriesters. Die jüdische Gotteslehre kennt keinen Unterschied zwischen Sünden in der amtlichen Stellung und denen im Privatleben. Die Priester sollen die Lehrer des Volkes sein (Deut. 33, 10) und demnach ihm gerade in ihrem heiligen Privatleben zum Muster dienen, und der Hohepriester, der an der Spitze der Priester steht, soll in seinem Leben das Ideal eines heiligen Lebens darstellen, zu dem Alle emporblicken sollen, und es wäre sonderbar, wenn die Thora dem Hohenpriester die Fehler seines Privatlebens nachsähe, falls er nur öffentlich sein Amt correct verwaltet. Wir wollen noch hinzufügen, dass gerade die meisten Sünden, auf welche die כרת-Strafe gesetzt wird, Sünden des Privatlebens sind (vgl. die Aufzählung Anf. כריתות). Raschbam erklärt: „Da der Hohepriester der Lehrer des Volkes ist, so wird er durch seine Lehre auch das Volk zur Sünde verleiten". Dann hätte es aber לחטאת העם heissen sollen*). Richtiger scheint mir daher die Erklärung von Raschi: ופשוטו לפי האגדה כשכ״ג חוטא אשמת העם הוא זה שהן תלוין בו לדתכפר עליהן ולהתפלל בעדם נעשה מקולקל. Das Wort אשם bedeutet, wie weiter unten beim Schuldopfer gezeigt

*) Höchst auffällig ist, was T. Jon. zu לאשמת העם übersetzt: במיקרביה קרבן חובת עמא דלא כהלכתיה (indem er ein Pflichtopfer des Volkes nicht nach gesetzlicher Vorschrift dargebracht hat). Man begreift nicht, warum dies nur beim Hohenpriester und nicht auch bei jedem anderen Priester einer besonderen Sühne bedarf. Ob diese Erkl. aus einem alten Midrasch der Ismael'schen Schule geschöpft, oder die eigene Ansicht des Targ. Jon. ist, lässt sich nicht entscheiden.

wird, eine Schuld, die man nach den Anforderungen des göttlichen Rechtes abzutragen hat. Der Hohepriester ist nun der Repräsentant der Nation und deren Musterbild. So lange er rein und makellos dasteht, hat die Gesamtheit Israels durch diesen ihren Repräsentanten ihre Verpflichtungen gelöst; ist aber der Hohepriester durch Sünde befleckt und dadurch unwürdig Vertreter der Nation zu sein, so steht das Volk Israel als vor Gott verschuldet (אשם) da. Es hat nicht den gehörigen Vertreter gewählt und ist nun verpflichtet, seinem Vertreter Sühne zu schaffen. Damit erklärt sich, was unsere Weisen im ת״כ aus dieser Stelle deduciren: לאשמת העם הרי משיח כצבור מה צבור אינו מביא אלא על העלם דבר עם שגגת מעשה אף משיח לא יביא אלא וכו׳. Das Opfer des כהן משוח ist nämlich in jeder Beziehung dasselbe, wie das Opfer der Gemeinde, wie wir dies durch Vergleichung unseres Abschnittes mit dem folgenden ersehen können. Dass aber auch der Anlass zum Opfer des Hohepriesters ganz derselbe ist wie der der Gemeinde, lernen wir aus לאשמת העם. Hier sehen wir, dass der Hohepriester desshalb ebenso, wie das ganze Volk, einen Stier bringen muss, weil durch seine Sünde das ganze Volk schuldig geworden, indem die Sünde seines Repräsentanten ihm zum אשם gerechnet wird. Daraus wissen wir zugleich, dass die Sünde des Hohenpriesters der des Volkes gleich sein muss, wenn er dafür ein Stier-Opfer schuldig sein soll; es muss ein Vergehen auf Grund einer selbstgeschöpften irrigen Ansicht (הוראת דבר עם שגגת מעשה) sein, da andernfalls, sogar wenn das Volk selbst in solcher Weise eine Sünde begangen hätte, kein Stier gebracht wird. Doch hat der Hohepriester nur על חטאתו אשר חטא (v. 3.) für seine Sünde, die er selbst in Folge seiner irrigen Ansicht begangen, ein Opfer zu bringen, nicht aber wenn durch seine Lehre Andere zur Sünde verleitet worden sind, (הורה ועשו אחרים בהוראתו); denn, wie Hirsch mit Recht bemerkt, im Leben ist der Hohepriester in Beziehung zum Gottesgesetz jedem Andern gleich, und nur im Heiligthum vor Gott steht er symbolisch als Vertreter der Nation da. Der Priester hat allerdings Lehrer seines Volkes zu sein, weil er vermöge seiner Lebensstellung dazu am geeignetsten ist, aber er hat nicht, wie das oberste Gericht, das Recht, gesetzliche Entscheidungen zu treffen, die für jeden bindend sind.

פר בן בקר ist nach den Weisen ein dreijähriger Stier, d. h. ein Stier im dritten Jahre. Nach R. Meïr durfte er auch älter sein (ת״כ). — לחטאת. Sowohl die Sünde als auch das Opfer, das für die Sünde gebracht wird, heissen חטאת. Nicht, wie Keil meint, weil das Opfer-

thier durch Uebertragung der Sünde auf dasselbe zur Sünde gemacht wurde, denn dann hätten wir erwartet, dass der Asasel-Bock (16, 8 f.) vorzugsweise חטאת genannt wird, und nicht der שעיר לה׳; vielmehr wird חטאת metonymisch für על חטאת gebraucht, sowie אשם für על אשם.

V. 4. Er bringe den Stier an den Eingang des Stiftszeltes vor den Ewigen, und er stemme seine Hand auf das Haupt des Stiers, und er schlachte den Stier vor dem Ewigen.

Auffallend ist die dreimalige Wiederholung des את הפר. Es wird dies in ת״כ dahin gedeutet, dass er nur einen Stier und nicht ein anderes Thier als Opfer bringen kann, ferner dass auch der Stier des Hohenpriesters am Versöhnungstage der סמיכה bedarf, obgleich er nicht für eine bestimmte Sünde gebracht wird. Die Bedeutung der סמיכה ist hier wie beim Ganzopfer (oben S. 120 ff.). — לפני ה׳ ist im Norden, wie dies c. 6, v. 18 für alle Sündopfer ausdrücklich vorgeschrieben ist.

V. 5. Und der gesalbte Priester nehme von dem Blute des Stiers und bringe es in das Stiftszelt.

Das Blut muss in ein Dienstgeräth aufgefangen werden, denn mit ולקח wird das Auffangen des Blutes (קבלה) befohlen. Dass das Blut in ein Gefäss gethan werden muss, ist aus Exod. 24, 6 (ויקח משה חצי הדם וישם באגנות) zu ersehen. Hier wird die קבלה mit ולקח bezeichnet, während beim Ganzopfer die קבלה mit den Worten והקריבו בני אהרן befohlen wurde (oben S. 125). Dies hat seinen Grund darin, dass beim Ganzopfer das Blut unmittelbar aus dem Gefässe auf den Altar gesprengt wurde, es wurde also aus dem Gefässe dargebracht, daher והקריבו; hier beim Sündopfer dagegen wird das Blut mit dem Finger an den Altar gestrichen, daher ולקח. — הכהן המשיח. Da es im folgenden v. bloss הכהן heisst, so lehren unsere Weisen, dass die עבודות dieses Opfers, auch durch einen anderen Priester verübt, correct sind; es ist jedoch מצוה בכהן משיח. — מדם הפר kann nicht sagen wollen, dass nur ein Theil von dem Blute des Stiers genommen werde, da es doch v. 7 heisst ואת כל דם הפר ישפך, sondern es wird hier geboten, das Blut vom Stiere in das Gefäss fliessen zu lassen, und es darf nicht das Blut auf den Boden vergossen und von da in das Gefäss gesammelt werden (נשפך על הרצפה ואספו פסול). Es ist demnach מדם הפר so zu erklären, wie wenn דם מהפר stände. Diese Erklärung gibt der Talmud Seb. 25b, und die

Regel, nach der eine solche Erklärung gestattet ist, heisst: נורעין ומוסיפין ודורשין. Diese Regel ist nicht den Gesetzen der Grammatik zuwider, wie es den ersten Anschein hat; denn מאחד אחיך (Deut. 15, 7) muss auch erklärt werden: אחד מאחיך, ebenso ist מלבד = לבד מן (vgl. Ew. 270b).

V. 6. Und der Priester tauche seinen Finger in das Blut und sprenge von dem Blute siebenmal vor dem Ewigen gegen den Vorhang des Heiligthums. V. 7. Und der Priester streiche von dem Blute an die Hörner des Altars des Räucherwerks der Spezereien vor dem Ewigen, welcher im Stiftszelte steht, und das ganze übrige Blut des Stiers giesse er an den Grund des Ganzopfer-Altars, der am Eingang des Stiftszeltes steht.

אצבעו ist sein rechter Zeigefinger; dies wissen wir aus 14, 16, wo ausdrücklich הימנית steht. — והזה ist Hif'il von נזה „springen", spritzen intr., daher im Hif'il „sprengen", spritzen transit. Es kommen beim Opferblut die Ausdrücke הזה, זרק, נתן und שפך vor. הזה bedeutet ein wenig mit dem Finger spritzen; זרק viel mit dem מזרק ansprengen; נתן langsam mit dem Finger ein wenig bestreichen*); שפך langsam viel ausgiessen. — והזה מן הדם. Die Wiederholung מן הדם lehrt, dass zu jeder Sprengung von neuem der Finger in das Blut zu tauchen sei (על כל הזיה טבילה). — את פני, wie das deutsche „angesichts", ist bestimmter als לפני und bedeutet „gerade vor" (Ew. 217l). — הקדש neben פרכת kann sich nur auf das Allerheiligste beziehen. Dieses ward aber nur deshalb הקדש κατ' ἐξοχήν genannt, weil es die heilige Lade barg; את פני פרכת הקדש wird von ת״כ daher so erklärt שיהא מכוון כנגד בין הבדים. Das Bespritzen des פרכת selbst mit dem Blute war nicht erforderlich, durfte aber geschehen (Joma 57a). — ונתן מן הדם. Auch die נתינה, das Bestreichen der Altarhörner, muss מן הדם, von dem Blute des Gefässes erfolgen. Er muss den Finger immer von neuem eintauchen (ת״כ). — מזבח קטרת הסמים. Diese Bestimmung wäre überflüssig, da אשר באהל מועד genügt; wir lernen aber daraus, dass der goldene Altar erst dann zu der Blutsprengung gebraucht werden kann, wenn einmal Räucherwerk darauf gebracht worden ist**). — לפני ה׳. Beim Versöhnungstage steht (16, 18) ויצא אל המזבח וגו׳ deshalb, weil der Priester während der Sprengung vor dem Vorhang

*) In der Mischna (Seb. V 1—2) ist הזיה bei den Hörnern des מזבח הזהב in dem Sinne von נתינה zu nehmen, vgl. Joma 58b und Raschi das.

**) Wellhausen und Kuenen erklären die Abschnitte, wo der Räucheraltar vorkommt, für sekundär. Die Widerlegung dieser Ansicht s. zu 16, 18.

zwischen dem Altar und dem Vorhang gestanden hatte und dann zur Bestreichung des Altars nach auswärts zu der dem Eingang zugewandten Seite des Altars sich wenden musste. Hier aber heisst es לפני ה׳, der Altar soll auch während der Sprengung, die vor dem Vorhang gemacht wurde, vor Gott stehen. Der Priester stand demnach während der Vorhang-Sprengungen zwischen dem Altar und dem Eingange (ת״כ). — ואת כל דם הפר ist soviel wie: das Blut des Stiers im Ganzen, die grosse Masse des Blutes (Kn.), denn zu den הזיות und der נתינה wurde nur wenig verbraucht. Die Wiederholung הפר will die שפיכה auch für פר יה״כ lehren. — אל יסוד מזבח העולה. Der goldene Altar hatte keinen יסוד. — אשר פתח א״מ bezieht sich auf יסוד; der Grund vor dem Eingang des Stiftszeltes ist der westliche. Uebrigens ist der Rest des Blutes der anderen Opfer auch in den יסוד auszugiessen. Bei den מתנות der innern Sündopfer gilt das Gesetz: מתנה אחת מהן מעכבת, d. h. wenn nur eine Sprengung unterblieben ist, so ist das Opfer ungiltig. Dies lernen wir aus der Wiederholung der Vorschriften über die Opferhandlungen beim folgenden Opfer, dem פר העלם דבר.

V. 8. Und alles Fett des Sündopferstiers hebe er davon ab: das Fett, welches die Eingeweide bedeckt, und alles Fett, das an den Eingeweiden sitzt. V. 9. Und die beiden Nieren und das Fett, das daran ist, das an den Lenden sitzt, und den Lappen an der Leber; an den Nieren soll er ihn absondern. V. 10. Wie es vom Rinde des Friedensopfers abgehoben wird, und der Priester lasse sie auf dem Ganzopfer-Altar aufdampfen.

חלב פר (nicht חלבו) will diese הקטרה auch für פר יה״כ lehren, der Zusatz החטאת dehnt sie auch auf שעיר ע״א (Num. 15, 24) aus. Der hier gebrauchte Ausdruck ירים ממנו soll nach Knobel beweisen, dass die Fettstücke der Sündopfer keine Speise Gottes, wie Brand-Speise- und Friedensopfer, sondern nur eine Hebe für Gott sind. Ueber diese Ansicht Kn.'s s. w. u. zu v. 31. Hier sei nur dagegen bemerkt, dass gleich im zweitfolgenden Verse: כאשר יורם משור וגו׳ gesagt wird, dass ferner auch beim Speiseopfer zweimal הרים ממנו vorkommt (2, 9 und 6, 8); waren nun diese Opferstücke auch nur eine Hebe?! Es ist demnach zweifellos הרים gleichbedeutend mit יסיר v. 31 und 35. Dass aber beim Friedensopfer nicht einfach הרים oder הסיר, sondern והקריב וגו׳ אשה לה׳ steht, ist dadurch begründet, dass der Rest ihm selbst gehört und die Opferstücke im Gegensatze zum Rest als אשה לה׳ gebracht werden. So heisst es

auch c. 7, v. 29: המקריב את זבח שלמיו לה׳ יביא את קרבנו לה׳ מזבח שלמיו. Gerade so heisst es auch 3, 14: והקריב ממנו קרבנו אשה לה׳. Man kann auch mit Wessely annehmen, dass es oben beim Friedensopfer deshalb והקריב ממנו heisst, weil dort der Eigenthümer es hinbringt, um die Schwingung zu machen; hier aber sondert es der Priester sofort zum Zwecke der הקטרה ab. Damit wäre nur noch nicht erklärt, warum hier nicht אשה לה׳ steht. Wir bedürfen daher noch der ersten Erklärung zur Ergänzung dieser Annahme.

כאשר יורם וגו׳. S. ת״כ: וכי מה מפורש בשלמים שאין מפורש כאן אלא מה שלמים לשמן אף זה לשמו וכו׳ ר׳ שמעון בן יהודה אומר מה שלמים מביאין שלום לעולם אף זה מביא שלום לעולם*). Wessely meint, כאשר יורם stehe deshalb, um zu lehren, dass die Opferstücke dieses Opfers ebenso, wie die vom Friedensopfer, אשה ריח נחח לה׳ sind; er will dies auch in den Worten des ת״כ finden. In Seb. 49 b gibt Raba noch einen andern Grund für die Bestimmung כאשר יורם an. — שור ist das Rind überhaupt, es sei männlich oder weiblich. — על מזבח העולה nicht auf dem innern Altar, an den das Blut gestrichen worden.

V. 11. Und die Haut des Stiers und all sein Fleisch sammt seinem Kopfe, Unterschenkeln und Eingeweiden und seinem Miste. — V. 12. Den ganzen Stier bringe er hinaus ausserhalb des Lagers an einen reinen Ort, an den Aschenschutt, und er verbrenne ihn auf Holz mit Feuer; auf dem Aschenschutte werde er verbrannt.

V. 11 enthält die Objecte zum folgenden Satze. Die Substantive stehen absolut an der Spitze des Satzes, vgl. Ew. 309 a. Nachdem v. 8—10 gesagt worden ist, was mit den Fettstücken geschehen soll, wird jetzt von den übrigen Theilen gesprochen. Die Ordnung, wie diese aufgezählt werden, entspricht dem Verfahren mit diesen Theilen beim Ganzopfer. Bei der Olah wurde zuerst die Haut abgezogen, welche dem Priester gehörte. Es wird daher auch hier העור zuerst genannt. Das Fleisch der Olah wird in Stücke zerlegt, wobei ראש, קרב und כרעים besonders genannt werden. Hier aber wird noch nicht zergliedert, sondern ואת כל בשרו על ראשו ועל כרעיו וקרבו, alles zusammen wird hinausgetragen. פרר braucht

---

*) Was wird denn beim Friedensopfer bestimmt, das nicht auch hier bestimmt ist? Es will daher כאשר יורם וגו׳ nur lehren, dass sowie das Friedensopfer als solches (für seinen Namen) bereitet werden muss (Seb. 4 a), ebenso ist dieses als solches Sündopfer (für seinen Namen) zu bereiten (s. den Comm. des ראב״ד). R. Simon b. Jehuda meint: Sowie das Friedensopfer der Welt Frieden bringt, so bringt auch dieses Opfer der Welt Frieden.

hier nicht erwähnt zu werden, denn das Fett wurde ja auf den Altar gebracht. Bei Olah endlich werden כרעים וקרב zuerst gewaschen, hier ist dies nicht nöthig, daher קרבו ופרשו. Es sind daraus die Lehren der Tradition erwiesen, dass 1. hier auch נתח nöthig ist, denn da die Stücke ראש und כרעים besonders genannt werden, so weist dies darauf hin, dass zwar alles ganz hinausgetragen, draussen aber zerstückt werde, dass 2. הפשט nicht nöthig ist, denn sowie die קרבים mit dem פרש verbrannt werden, so wird auch das übrige Fleisch mit der Haut verbrannt, und dass 3. die Zergliederung erst draussen stattfindet; denn der Stier musste ganz hinausgetragen werden; dies lehren schon die Worte: והוציא את כל הפר. — Ueber אל מחוץ ל— vgl. Ew. 219b. מחוץ למחנה ist hier ausserhalb der drei Lagerstätten (vgl. Num. 5, 1 ff.). — אל מקום טהור lehrt, dass ein Ort dazu zu bestimmen ist, der vor aller Unreinheit bewahrt werden soll. — אל שפך הדשן bezieht sich auf 6, 4. Die Wiederholung על שפך הדשן lehrt, dass selbst, wenn keine Asche dort ist, die Verbrennung vollzogen werden könne, sie muss nur an diesem bestimmten Platze (על שפך הדשן) stattfinden. Bähr, Knobel u. A. meinen, diese Verbrennung geschehe nur zu dem Zwecke, um das Fleisch, das allzuheilig ist, als dass es jemand essen dürfte, auf eine passende Weise zu vernichten und es vor Profanation zu schützen. Dann aber hätte das Opfer, ebenso wie פגול, נותר und andere פסולי המוקדשין, im בית השריפה (vgl. Maim. ה׳ פסולי המוקדשין XIX) vernichtet werden sollen, und es wäre nicht nöthig, dasselbe ausserhalb des Lagers auf vorgeschriebene Weise zu verbrennen. Es ist daher nothwendig anzunehmen, dass dies Verbrennen nicht eine blosse Vernichtung, sondern ein selbstständiger Opferact war; vgl. weiter unten bei der Erklärung der Bedeutung des Sündopfers.

V. 13. Wenn die ganze Versammlung Israels irrt und eine Sache den Augen der Gemeinde sich entzieht, und sie eines von dem thun, was der Ewige befohlen, dass es nicht gethan werden sollte, und sich verschulden. V. 14. Und es wird erkannt die Sünde, durch die sie sich versündigt haben; so soll die Versammlung einen jungen Stier zum Sündopfer darbringen; man bringe ihn vor das Stiftszelt.

Bekannt ist die Erklärung unserer Weisen (vgl. ת״כ), dass עדת ישראל der oberste Gerichtshof ist. Diese Ansicht lässt sich durch folgende Begründung stützen. 1) Das Wort עדה ist von יעד abzuleiten, und zwar vom Nif'al הועד, zusammenkommen, sich ver-

sammeln, daher die eigentliche Bedeutung von עדה „Versammlung“ ist. Der Name עדה ist demnach für die grosse Rathsversammlung recht geeignet. 2) In Num. 16, 3 heisst es: ואם באחת יתקעו ונועדו אליך כל העדה אל פתח א״מ, hier kann nur die Vertretung des Volkes gemeint sein, da nicht das ganze Volk in den Vorhof des Stiftszeltes kommen konnte. 3) bemerken unsere Weisen, dass in Num. c. 36 mehrmals עדה in der Bedeutung „Gerichtsversammlung“ vorkommt: והצלו העדה, ושפטו העדה, עד עמדו לפני העדה u. a. Dort ist es zwar nur der kleine Gerichtshof (von 23); hier dagegen, wo עדת ישראל steht, kann nur das grosse Synedrion verstanden werden. 4) Num. 27, 21 heisst es: על פיו יצאו ועל פיו יבואו הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה; nach וכל בני ישראל kann וכל העדה nur eine Obrigkeit sein, welche die ganze Gemeinde vertritt, und das ist das grosse Synedrion (Ben Amozegh). 5) Num. 25, 6 lautet: והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל והמה בוכים פתח אהל מועד. Diese weinende כל עדת בני ישראל kann nicht das ganze Volk gewesen sein, da dies ja selbst zum grossen Theile dem Peor anhing, es kann damit nur die Gemeindevertretung (das Synedrion) gemeint sein; ebenso ist daselbst v. 7 העדה (וירא פינחס ויקם מתוך) das Synedrion (Ben Am.). 6) 1. Kön. 12, 20 heisst es: ויהי כשמוע כל ישראל כי שב ירבעם וישלחו ויקראו אותו אל העדה וימליכו אותו על כל ישראל; das Wort עדה muss auch dort die Vertretung des Volkes bezeichnen (ders.). Ist aber die Bedeutung „Synedrion“ für עדה gesichert, dann wird es sich leicht ergeben, dass unser Abschnitt sich nur dann befriedigend erklären lässt, wenn עדה hier von dem obersten Gerichtshof spricht*). Es wird hier von zwei Gemeinden gesprochen, von עדה und von קהל. Die עדה ist das Synedrion und קהל das gesammte Volk. — ישגו vom Stamme שגה. Dieses Verb ist, wie Malbim bemerkt, von שגג zu unterscheiden. שגג bezeichnet einen praktischen Irrthum, durch die That begangen, שגה hingegen einen theoretischen Irrthum im Denken und Aeussern der Gedanken. — ואם כל עדת ישראל ישגו. Die ganze עדה alle Mitglieder des Synedrion müssen an der Entscheidung (הוראה) betheiligt sein. Wenn sie in der הוראה irren, ונעלם דבר מעיני הקהל so dass eine Sache, (nicht ein ganzes, ausdrücklich in der Thora ge-

*) Ueber den „obersten Gerichtshof“ oder das grosse Synedrion, von dem nach den talmudischen Quellen die Stelle Deut. 17, 8ff. handelt, sowie über dessen Befugnisse als Gesetzesbehörde wird zu Deut. an der betr. Stelle gesprochen werden. Vorläufig vgl. m. Abhandlung: „Der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligthums“, Beilage zum Jahresber. des Berliner Rabbiner-Seminars 1878.

gebenes Gesetz, sondern nur eine nicht aus den ausdrücklichen Schriftworten zu deducirende Bestimmung, welche die Gemeinde nur vom obersten Gerichtshofe erfahren konnte) der Versammlung durch die שגגת הוראה des ב״ד הגדול verborgen bleibt. ועשו, und dadurch wird vom קהל eine Sünde gethan, die, vorsätzlich (במזיד) begangen, mit כרת bestraft würde. ואשמו, die Gemeinde ist dadurch schuldig geworden. Sie hat sich dadurch als אשם gezeigt, dass ihr oberster Gerichtshof unzuverlässig ist, gerade so, wie die Sünde des Hohenpriesters dem Volke zur Schuld gereicht לאשמת העם (4, 3). ונודעה החטאת אשר חטאו עליה darauf wird (dem Synedrion, עדה) die Sünde bekannt, in Bezug auf welche sie (die Gemeinde, הקהל) gesündigt haben; dann soll die Gemeinde dasselbe Opfer bringen, das der Hohepriester bringt, nämlich einen Stier als Sündopfer. Die Ausdrücke עדה und קהל, ferner ישגו und החטאת אשר חטאו עליה dienen zur Begründung der im ת״כ sowie in Mischna und Talmud vertretenen traditionellen Auslegung des vorliegenden Abschnittes.

Das hier vorgeschriebene Opfer heisst in den Traditionsquellen: פר העלם דבר של צבור, aber auch פר הבא על כל המצות (Mischna Menachot IX 7). Man hatte nur dann einen פר העלם דבר של צבור zu bringen, wenn die הוראה gegen ein Gesetz verstiess, das nicht ausdrücklich in der Schrift geschrieben steht (Horajot 4a)*). Ueber die „Gemeinde“, die gesündigt haben muss, um einen Stier als Opfer zu veranlassen, ist in Hor. 5a eine Meinungsverschiedenheit. Maim. (ה׳ שגגות XII 1) recipirt die Ansicht, dass die Majorität der Israeliten oder die Majorität der Stämme gesündigt haben muss, und dass dann jeder Stamm einen Stier, also die zwölf Stämme 12 Stiere bringen (vgl. Esra 8, 35). Die Verbindung הקהל mit dem Plural ist constr. k. syn.

V. 15. Und die Aeltesten der Versammlung sollen vor dem Ewigen ihre Hände auf das Haupt des Stiers stemmen, dann schlachte man den Stier vor dem Ewigen.

---

*) Der Irrthum betraf eine Lehre, welche die Sadducäer nicht zugestehen; (דבר שאין הצדוקין מודים בו); dagegen wird betreffs der Lehren, welche von den Sadducäern zugestanden werden (d. h. das, was ausdrücklich in der Thora steht) behauptet, es sei dies eine Lehre, die Jeder in der Kinderschule lernen kann (זיל קרי בי רב הוא). — Es scheint, dass unser Gesetz zur Zeit der Kämpfe zwischen den Pharisäern und Sadducäern nicht selten zur Anwendung gekommen ist, weil bei der Opposition gegen die Sadducäer mitunter irrthümlich ein Verstoss gegen das Gesetz vorgekommen sein mochte (vgl. Makkot 5b).

Unter זקני עדה sind nach R. Jehuda fünf und nach R. Simon drei der Aeltesten des Synedrion zu verstehen. Nach T. Jon. sind damit die zwölf Stammfürsten gemeint. — ושחט kann hier nicht, wie bei den andern Opfern, auf den Darbringer bezogen werden, da mehrere das Opfer bringen, sondern muss unbestimmt gefasst werden: „man schlachte“ (vgl. Num. 19, 3). In keinem Falle aber hat man nöthig, nach LXX ושחטו zu emendiren; denn selbst, wenn זקני העדה als Subject genommen wird, ist dennoch der sgl. passender, als der pl., da doch nur einer schlachten kann. Dass auf ein Präd. im sgl. ein Subj. aus einem vorangehenden pl. zu beziehen ist, kommt noch oft vor, vgl. 6, 8; 21, 1; Num. 5, 7.

V. 16. Und der gesalbte Priester bringe vom Blute des Stiers in das Stiftszelt. V. 17. Und der Priester benetze seinen Finger mit dem Blute und sprenge siebenmal vor dem Ewigen gegen den Vorhang. V. 18. Und von dem Blute streiche er an die Hörner des Altars, der vor dem Ewigen, der im Stiftszelte steht, und das ganze übrige Blut giesse er aus an den Grund des Ganzopfer-Altars, der am Eingange des Stiftszeltes steht. V. 19. Und all sein Fett hebe er davon ab und lasse es auf dem Altar aufdampfen. V. 20. Und er verfahre mit dem Stier, wie er mit dem Stier des Sündopfers verfährt, ganz so verfahre er mit ihm; so erwirkt der Priester Sühne für sie, und es wird ihnen vergeben. V. 21. Dann bringe er den Stier hinaus ausserhalb des Lagers und verbrenne ihn, wie man den vorigen Stier verbrannt hat; ein Sündopfer der Gemeinde ist es.

Das Verfahren mit diesem Opfer ist ganz dasselbe, wie das mit dem vorhergehenden. Auch hier ist es מצוה, dass der Hohepriester die עבודה verrichtet, da er ja an der Sünde der Gemeinde auch betheiligt ist. Nur ist das Verfahren hier kürzer angegeben als oben, und in manchen Punkten wird auf den vorhergehenden Fall verwiesen. Die Construction טבל מן הדם והזה v. 17 ist abgekürzt statt טבל בדם והזה מן הדם. Bei פרכת steht hier nicht הקדש; hierzu bemerkt die Aggada (citirt von Raschi), dass gewissermaassen dadurch, dass die ganze Gemeinde gesündigt hat, bis zur Sühne ח״ו die Heiligkeit vom Heiligthum sich entfernt hat. Die Fettstücke stehen hier nicht, wie oben, einzeln aufgezählt; es wird deshalb auf den vorhergehenden פר verwiesen, v. 20. Der vorherige פר wird aber deshalb פר החטאת genannt, weil in der Stelle, worauf verwiesen wird (oben v. 8), ebenfalls פר החטאת (aus dem oben S. 180 angegebenen Grunde)

vorkommt. כפר heisst, wie bereits oben (S. 123) gesagt, „bedecken, ungesehen machen.“ Dies kann der Priester durch die Blutsprengung bewirken; dadurch wird die Sünde oder der Sünder „bedeckt“. — ונסלח להם, es wird ihnen von Gott vergeben. סלח bedeutet „die Sünde ganz aufheben“. Die כפרה geschieht durch den Priester, die סליחה aber kann nur von Gott gewährt werden. Oben beim Sündopfer des Hohenpriesters steht nicht: ונסלח לו, weil wir dies aus unserer Stelle ersehen (wie bereits Wessely erklärt); denn wenn schon im Falle, dass der Hohepriester mit dem Volke gesündigt hat, ihnen Allen durch einen Sündopferstier die Sünde vergeben wird, wie viel mehr wird dem Hohenpriester verziehen, wenn er ganz allein dasselbe Sündopfer darbringt. — חטאת הקהל הוא, als Sündopfer der Gemeinde darf es nicht gegessen und muss ganz verbrannt werden.

V. 22. Wenn ein Fürst sündigt und aus Versehen eines von den Dingen übt, hinsichtlich welcher der Ewige sein Gott befohlen, dass sie nicht geübt werden sollen, und so schuldig wird.

אשר hat auch die Bedeutung „wenn“, vgl. Exod. 21, 13: ואשר לא צדה, Deut. 11, 27: אשר לא תשמעו. Ein solches אשר verliert nicht seine relative Bedeutung, es ist da immer ein Relativsatz absolut vorangestellt, sowie ein Particip, absolut vorangestellt, die Bedeutung eines Conditionalsatzes erhält, z. B. כל הורג קין שבעתים יקם (Gen. 4, 15), כל איש זובח זבח ובא נער הכהן (1. Sam. 2, 13), יולד חכם וישמח (Spr. 23, 24). Ibn Esra erklärt אשר נשיא יחטא = אשר יחטא נשיא, d. h. wenn der, welcher gesündigt hat, ein נשיא ist, ebenso soll ואשר נתן כתר מלכות בראשו soviel sein, wie וכתר מלכות אשר נתן בראשו (Esther 6, 8). Doch ist dies hier wie dort nicht nöthig. Bekannt ist der Spruch von R. Jochanan b. Sakkai: אשרי הדור שהנשיא שלו מביא חטאת על שגגתו. Die Aggada erklärt sich einfach, ohne dass angenommen wird, R. Joch. b. S. habe das Wort אשר hier mit אשרי identificirt; es ist vielmehr in dem Midrasch nur auf den Ausdruck אשר וגו׳ angespielt, weil gerade dieser Ausdruck dem Rabbi zu seinem Spruche Anlass gegeben haben mochte. Der Satz אשר נשיא וגו׳ muss, wie gesagt, als ein absolut vorausgeschickter Relativsatz betrachtet werden. Nun war es auffallend, dass hier gerade diese Construction gewählt wurde, während bei allen andern Sündopfern ein Bedingungssatz mit אם das Gesetz einleitet. Der Grund dieser Construction wurde nun in einer Regel gefunden, die nach dem Midrasch in der hebräischen Sprache oft angewendet wird, dass nämlich dasjenige Wort (oder auch eine Wortverbindung), welches den Kern des

Satzes und das eigentlich Neue des Gedankens enthält, immer an die Spitze tritt oder wenigstens sich vor die andern Wörter vordrängt. Als Beweis dafür kann die Stelle: אם לשלום יצאו וגו׳ (2. Kön. 20, 18) dienen (vgl. Vorrede zu Mendelssohns Pentateuch-Comm.). Oben v. 11 finden wir ebenfalls eine ganze Reihe von Objecten absolut vorangestellt, ואת עור הפר וגו׳, weil diese als Gegensatz zu den vorher besprochenen Fettstücken besonders hervorgehoben werden. R. Joch. b. S. hat daher unsere Construction damit begründet, dass hier besonders hervorgehoben wird, auch die Schuld eines נשיא, d. h. eines Königs (s. weiter), müsse durch ein Opfer gesühnt werden, auch der König dürfe nicht unumschränkt thun, was er will, denn selbst seine Irrthümer bedürfen einer Sühne. Wenn aber die Thora es besonders betont, dass auch der Fürst ein Sühnopfer bringen solle, so setzt dies voraus, dass es gewöhnlich nicht geschieht, wie dies auch die Geschichte bestätigt. R. Joch. b. S. sagt daher, an unsern Abschnitt anknüpfend: Heil dem Geschlechte, dessen Fürst dieses Thora-Gebot erfüllt.

נשיא wird von Ibn Esra und von den meisten Neuern für Stammfürst gehalten. Doch, auch nach dem einfachen Wortsinne betrachtet, erweist sich die Tradition unserer Weisen als richtig, dass hier vom Könige die Rede ist. נשיא, von נשא erheben, ist einer, der vor den Andern erhoben ist. Es kann einer נשיא בית אב, bloss über einen בית אב erhoben sein, mancher ist נשיא שבט, über einen ganzen Stamm erhoben, und endlich kann einer נשיא עם über das ganze Volk erhoben sein. Ein solcher wurde gewöhnlich מלך genannt; aber auch der Name נשיא kommt für einen König vor, z. B. ועבדי דוד נשיא בתוכם (Ez. 34, 24, vgl. noch das. 47, 25 und mehrmals c. 45 u. 46, ebenso 1 Kön. 11, 34: כי נשיא אשיתנו). חמור החוי wird נשיא הארץ, der Hervorragendste des Landes (Gen. 34, 2) genannt; auch er war wahrscheinlich ein König. Wenn befohlen wird (Exod. 22, 27): אלדים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאור, so ist unter נשיא der מלך verstanden, wie dies selbst Ib.-Es. an der betreffenden Stelle nicht anders erklärt wissen will. Es lässt sich dafür ein historisches Zeugniss liefern, denn als Achab Nabot anklagen liess, lautete die Anklage: ברך נבות אלדים ומלך (1. Kön. 21, 13), offenbar mit Bezug auf das Gesetz: אלדים לא תקלל וגו׳. Wenn nun die Thora sagt: ein נשיא solle ein besonderes Opfer bringen, und wir nicht wissen, ob damit ein נשיא בית אב oder ein נשיא שבט oder ein נשיא עם gemeint ist, so ist es einleuchtend, dass nur derjenige נשיא, der über Alle hervorragt, ein besonderes Opfer zu bringen hat.

Dafür zeugt aber auch, wie unsere Weisen erklären, der Ausdruck ה׳ אלהיו. Dies bezeichnet einen שאין על גביו אלא ה׳ אלהיו; ebenso heisst es sonst vom König למען ילמד ליראה את ה׳ אלהיו (Deut. 17, 19). Die Bezeichnung Gottes als אלהים eines bestimmten Individuums, bemerkt Hirsch, kommt vorzugsweise zur Bezeichnung der besondern Beziehung vor, in welchem dieses Individuum zu Gott steht. Es kommt daher der Ausdruck ה׳ אלהי פ׳ nur beim Priester, Propheten und Könige vor.*) Ueber ואשם im folgenden Vers.

V. 23. Wenn ihm seine Sünde, wodurch er sich vergangen hat, bekannt geworden; so bringe er als sein Opfer einen Ziegenbock, ein männliches fehlerfreies Thier.

Einige ältere und neuere Uebersetzer und Erklärer wollen dies או, wie gewöhnlich, als disjunctive Conjunction fassen und mit „oder" übersetzen. Diese meinen nun, הודע אליו חטאתו bilde einen Gegensatz zu ואשם. Mendelssohn übersetzt ואשם או הודע אליו חטאתו: er erkennt seine Schuld von selbst, oder die Sünde wird ihm sonst bekannt gemacht; Hirsch fasst den Satz als disjunctiv und conditional zugleich: oder ist ihm seine Sünde zum Bewusstsein gebracht. Von den Commentatoren halten ferner Ib.-Es., Raschbam, Ramban, Sforno, Abarb., Wessely, Mecklenb. u. Malb. an der disjunctiven Auffassung des או fest. Dagegen erklären die meisten neuern Exegeten dies או, wie Raschi, für conditional = אם. In der That ist nicht einzusehen, warum wir dies nicht so erklären sollen, da sich doch danach der v. einfach und ungezwungen erklärt und die conditionale Bedeutung des Wörtchens schon ohne dies aus vielen andern Stellen erwiesen ist (vgl. Ew. 352a). Die disjunctive Auffassung des או lässt sich nur dann rechtfertigen, wenn man dem Worte ואשם eine Bedeutung vindicirt, die das Wort unmöglich haben kann, nämlich die Bedeutung „sich schuldig fühlen". אשם heisst aber immer „schuldig sein", und ich kann nicht begreifen, wie man darauf verfallen ist, das „sich fühlen" willkürlich hinzuzufügen. Jeder, der eine Sünde begeht, ist אשם. Dieses Wort bedeutet nichts mehr und nichts weniger als das aram. u. neuhebr. חייב, wie es auch von den Targumim übersetzt wird. Jeder, der sündigt, ist Gott חייב, und die Strafe, die Gott über ihn verhängt, ist eine פורענות, eine

*) Wenn die Kritiker behaupten, dass der Priestercodex (PC) den Hohenpriester und nicht den König an die Spitze des Staates stellt, so braucht demgegenüber nur auf die (von der Kritik zu P gerechneten) Stellen: Gen. 17, 6; 16; 35, 11 hingewiesen zu werden.

Bezahlung, die Gott für seine Schuld sich selbst nimmt. Daher kommt auch bei unsern Weisen öfter der Ausdruck vor: הקב״ה נפרע, oder נובה את חובו. Bei jeder Sünde (חטאת) ist daher zugleich eine Schuld (אשם). Mit dem חטאת-Opfer bezahlt auch der Sündigende zugleich seine Schuld. Jedoch kann das חטאת-Opfer vom Sünder nur dann gebracht werden, wenn die Sünde ihm bekannt geworden. Ist das Bewustsein von der Sünde nicht vorhanden, indem der Betreffende noch zweifelt, ob er die Sünde begangen hat, so kann er kein חטאת bringen. Da er aber doch möglicherweise gesündigt haben kann und er sich vor der Strafe fürchtet, dass nämlich הקב״ה נובה את חובו sein wird, so bringt er, um sich vor Strafe zu bewahren, ein אשם תלוי (s. zu 5, 17). Nach einer Ansicht ist sogar מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום (M. Kerit. VI, 3), wenn er sich fürchtet, etwa eine strafwürdige Sünde begangen zu haben. (Ausführlicher über Sünd- und Schuldopfer s. w. u.). Wenn es nun hier heisst, der נשיא sündigt und wird אשם, und gleich darauf gesagt wird, wenn die Sünde ihm bekannt geworden, so soll er ein חטאת bringen; so lässt sich von selbst daraus schliessen, dass er, falls die Sünde ihm noch zweifelhaft ist und er kein חטאת bringen kann, ein אשם תלוי, so wie jeder Andere, bringen muss. Ist er doch möglicherweise אשם. Daher ת״כ: ואשם מלמד שמביא אשם תלוי. (Anders in v. 13; da ist ואשמו gerade so wie לאשמת העם in v. 3 zu verstehen).

Die Form הודע ist nach Ib.-Es. und Raschbam Hif'il, so wie הודיע, gleichwie הצר für הציר (ebeso Num. 16, 5: ויודע für ויודיע). Es wäre dann das Subject unbestimmt: man hat bekannt gemacht. Doch Heidenheim bemerkt ganz richtig, es hätte dann mit לו oder אותו construirt werden sollen, so wie überall bei הודיע. Deshalb erklärt dieser הודע für Hof'al, indem ô statt û steht, הֹודע für הֻודע. Dieser Ansicht stimmen auch alle Neuern bei (vgl. Ew. 131 f.). Hieran schliesst sich die Lehre des ת״כ: או הודע אליו ולא שיודיעוהו אחרים. Wenn andere behaupten, er habe eine Sünde begangen, er selbst aber ihnen widerspricht, so bringt er kein Sündopfer; (anders R. Meïr); wenn er ihnen jedoch nicht widerspricht, ist es gerade so, wie wenn es ihm von selbst bekannt geworden wäre. — אשר חטא בה. Es muss ihm speciell die Sünde, worin er gesündigt hat, bekannt werden. Sind jedoch z. B. Sabbat und Versöhnungstag unmittelbar aufeinander gefolgt und er hat eine Arbeit an einem dieser beiden Tage verrichtet, dies wird ihm bekannt, ohne dass er sich aber erinnern kann, an welchem Tage er gearbeitet hat, so ist er der חטאת-Pflicht enthoben, (dies die Ansicht des R. Josua). Das Opfer,

das der Fürst bringt, ist ein שעיר עזים. שעיר von שער eigentl. haarig, zottig. Ein שעיר wird auch bei allen Sündopfern des Volkes an Festtagen und Neumonden gebracht. Der König als Oberhaupt des ganzen Volkes bringt ebenfalls ein solches Opfer, wie das ganze Volk. Der Hohepriester verhält sich zum Synedrion, wie der נשיא zum Volke. Ein שעיר עזים muss בן שנה sein, (s. weiter S. 192, vgl. Maim., מע״ק I, 14 u. כ״מ das). Das überflüssige זכר (weiter v. 28 נקבה) hebt hervor, dass der Fürst dadurch vor Andern ausgezeichnet ist, dass er einen זכר darbringt.

V. 24. Und er stemme seine Hand auf den Kopf des Bockes und schlachte ihn an dem Orte, wo man das Ganzopfer schlachtet, vor dem Ewigen; ein Sündopfer ist es.

Das Substantiv השעיר wiederholt, und nicht על ראשו, um für שעיר נחשון (Num. 7, 16; 22 u. w.) die סמיכה zu lehren, so R. Jehuda. Nach R. Simon wird hier für שעיר ע״א (Num. 15, 24) die סמיכה geboten. Warum steht gerade hier: במקום אשר ישחט את העולה, und nicht bei den beiden vorhergehenden Sündopfern? — Weil der Ort צפנה auch oben beim Ganzopfer erst bei צאן angegeben ist (vgl. oben S. 133). Das Opfer ist untauglich, wenn es nicht בצפון geschlachtet worden, da diese Vorschrift oft wiederholt ist (s. ob. S. 137 Note). חטאת הוא, sc. השעיר, ist die Begründung des vorhergehenden Gebotes; als חטאת ist es hochheilig (6, 18) und deshalb im Norden zu schlachten. Zugleich lehrt dieser Satz nach ת״כ: פרט לששחטו שלא לשמו, das Opfer ist untauglich (פסול), wenn es bei der Schlachtung eine andere als die ihm zukommende Bestimmung erhalten hat, sei es betreffs seines Charakters (es ist z. B. als עולה geschlachtet worden), sei es betreffs seines Eigenthümers (es ist als חטאת eines anderen Mannes geschlachtet worden). Vgl. jedoch מל״מ zu פה״מ XV, 1.

V. 25. Und der Priester nehme vom Blute des Sündopfers mit seinem Finger und streiche es an die Hörner des Ganzopfer-Altars, und sein übriges Blut giesse er aus an den Grund des Ganzopfer-Altars. V. 26. Und all sein Fett lasse er auf dem Altar aufdampfen, wie das Fett des Friedensopfers; so erwirkt der Priester ihm Sühne für seine Sünde, und es wird ihm vergeben.

Dies Opfer ist ein חטאת החיצונה, indem die Blutgabe an dem äussern Altar vollzogen wird, daher מזבח העולה im Gegensatz zu מזבח קטרת (v. 7). ישפך, das Blut wird hier an den südlichen Grund (יסוד דרומי) ausgegossen. Dies schliesst ת״כ aus der Analogie der

חטאות הפנימיות. Dort wird das Blut im Tempel gesprengt. Wenn der Priester dann aus dem Tempel in den Vorhof geht, so giesst er das Blut an den Grund, den er zuerst trifft, nämlich den westlichen. Hier muss er, um das Blut an die Hörner des Altars zu streichen, den כבש besteigen. Wenn er dann mit dem Blute vom Altar herabkommt, so kommt er zu allererst an den südlichen Grund, weshalb dort das Blut ausgegossen wird. Zu bemerken ist noch, dass der Priester sich bei den Blutgaben immer nach rechts wandte. Nach der Mischna Seb. V, 3 werden die Blutgaben bei den „äusseren Sündopfern“ in folgender Weise ausgeführt: Der Priester geht die Rampe (כבש an der Südseite des Altars, ob. S. 135) hinauf und wendet sich (rechts) zum Umgang, kommt zuerst zu dem südöstlichen, dann zum nordöstlichen, ferner zum nordwestlichen und endlich zum südwestlichen Höhenwinkel. Nachdem er so alle Höhenwinkel (קרנות, Hörner) des Altars mit Blut bestrichen, giesst er den Rest des Blutes an den südlichen Grund aus.

V. 27. Und wenn eine Person von dem Volke des Landes aus Versehen sündigt, indem sie eines von den Dingen übt, von denen der Ewige befohlen hat, dass sie nicht geschehen sollen, und schuldig wird. V. 28. Wenn die Sünde, die er begangen, ihm bekannt wird; so bringe er als sein Opfer eine Ziege, ein fehlerfreies weibliches Thier, wegen seiner Sünde, die er begangen hat.

Unser Abschnitt spricht vom Sündopfer eines Mannes aus dem Volke נפש אחת מעם הארץ. Die Worte נפש, אחת und das suff. von בעשותה werden im ת״כ und Talm. Sab. 93b als Ausschliessungs-Bestimmungen (מיעוטים) gedeutet, die besonders hervorheben, dass dieses Sühnopfer nur für die Sünde, die durch eine einzelne Person begangen wurde, dargebracht werden soll. Wenn der Einzelne mit Erlaubnis des Gerichtes (בהוראת ב״ד) etwas gethan hat, so ist er vom Sündopfer frei (vgl. ת״כ). מעם הארץ schliesst den Apostaten (מומר) aus, der selbst bei vollem Bewusstsein die Sünde begehen würde (אינו שב מידיעתו). שעירת עזים muss בת שנתה sein; dies wird ausdrücklich in Num. 15, 27 angegeben (vgl. auch Lev. 14, 10; Num. 6, 14); und indem Num. 15, 29 gesagt wird תורה אחת יהיה לכם וגו׳, so wird dieses Opfer mit den andern Sündopfern verglichen. Knobel meint (ebenso Dillm.), dass unter שעיר ein älterer Bock und unter שעירה eine ältere Ziege zu verstehen sei. שעיר soll sich dadurch von עתוד, das bei den Opfern der Fürsten (Num. 7) vorkommt, unterscheiden, dass עתוד ein jüngeres Böckchen, das gut zum Essen ist, bedeutet;

ein alter שעיר sei aber nur für Sündopfer gut. Dass diese Ansicht bei שעירה unhaltbar ist, haben wir gesehen. Allein auch bei שעיר lässt sich diese Annahme nicht behaupten, denn auch der שעיר wurde zum Essen geschlachtet (Gen. 37, 31), und die Felle von ganz jungen Böckchen heissen auch שעירות (Gen. 27, 23), wie schon Keil entgegnet. Es scheint vielmehr das umgekehrte Verhältniss zu herrschen, denn עתודים übersetzt Jon. mit ברחי, und ברחא ist, wie bekannt, ein älterer Bock. Dem Stamme nach heisst עתוד der Rüstige, Starke, von עתד „bereit sein"*).

V. 29. Er stemme seine Hand auf das Haupt des Sündopfers und schlachte das Sündopfer an dem Ort des Ganzopfers. V. 30. Und der Priester nehme von ihrem Blute mit seinem Finger und streiche an die Hörner des Ganzopfer-Altars, und ihr ganzes übriges Blut giesse er aus an den Grund des Altars. V. 31. Und ihr ganzes Fett sondere er aus, wie das Fett vom Friedensopfer ausgesondert wurde, und der Priester lasse es auf dem Altar aufdampfen zum Wohlgeruch dem Ewigen, und der Priester schaffe Sühne für ihn, und es wird ihm vergeben.

Bei der Ausgiessung des Blutes heisst es hier, wie überall, את כל דמה, nur einmal oben v. 25 heisst es ואת דמו und nicht כל דמו. Dies wird nun von unsern Weisen in ת״כ so erklärt, dass man manchmal nicht das ganze Blut, sondern nur את דמו, das Blut, womit man den Altar bestrichen hat, an den Grund ausgiessen soll, z. B. wenn man das Blut in mehrere Gefässe aufgefangen und die Blutgaben an den Altar bloss aus einem Gefässe vollzogen hat (so R. Nehemia, anders R. Eleazar b. Simon Seb. 112a).

Bereits die alten Comm. (vgl. Ramban zu 4, 2) haben es zu erklären versucht, dass hier לריח נחח לה׳, weiter unten v. 36 על אשי ה׳ steht, während bei den vorhergehenden Sündopfern weder לריח נחח noch אשה ה׳ vorkommt. Knobel bemerkt nun zu unserem v.: „Der Ausdruck ריח ניחח . . . kommt sonst niemals beim Sünd- und Schuldopfer vor und passt auch nicht bei diesen Opfern, als welche von Sündern kommend Gott keinen angenehmen Geruch gewährten (vgl. Jes. 1, 13f.), ihm keinen Genuss darboten und daher auch nicht als Speise Gottes

*) Die Traditionsquellen behaupten zumeist, dass unter שעיר und שעירה einjährige Thiere zu verstehen seien, vgl. ת״כ zu unserer Stelle, Sifre zu Num. 15, 27, M. Parah I, 4, Joma 65b und Raschi das. — Doch scheint M. Menachot XIII, 7 (vgl. die Comm.) anzunehmen, dass שעיר und שעירה zweijährige Thiere sind. So entscheidet auch Maim. ה׳ מעשה קרבנות I, 14, vgl. כ״מ und מל״מ das.

zubereitet wurden“. Zu v. 8 bemerkt er: „Bloss die Fettstücke des Opferthiers sollen beim Sündopfer Gott verbrannt werden. Warum nicht das Fleisch . . . ? Das würde der Bedeutung des Sündopfers widerstreiten. Dieses hat nur den Zweck, der göttlichen Strafgerechtigkeit zu genügen und dem Sünder Begnadigung zu erwirken; es soll aber keine Speise Gottes sein, indem es einem Sünder nicht ziemt, Gott ein Mahl zu bereiten und ihn gleichsam zu Gaste zu haben. Daher wird es nicht als Speise Gottes bezeichnet und nicht zum Wohlgeruch für Gott angezündet, daher wird den Sühnopfern kein Speise- und Trankopfer und dem in Mehl bestehenden Sündopfer kein Oel und Weihrauch beigegeben. Denn durch diese Beigaben würde das Opfer zu einer Mahlzeit bereitet worden sein. Die Fettstücke stellen daher hier nicht eine Speise Gottes vor, sondern sind eine Hebe für ihn, worauf auch הרים heben, erheben d. i. als Hebe nehmen hindeutet.“ Was es mit der Hebe für Bewandtniss hat, haben wir bereits oben S. 180 gesehen. Diese Ansicht Knobels über das חטאת ist aber überhaupt falsch. Zuerst sieht jeder, der das Opfergesetz mit Aufmerksamkeit liest, dass der Ausdruck אשה ה' gleichbedeutend ist mit אשה ריח נחח לה' und dass manchmal der Kürze halber ein oder der andere Ausdruck weggelassen wird. So steht beim Erstlingsopfer (2, 16) bloss: אשה ה', ebenso beim Lamm-Friedensopfer (3, 11): לחם אשה לה' (vgl. noch c. 23 vv. 8, 25, 27, 36, 37 mit Num. 28, 24; c. 29 vv. 2, 8, 13, 36). Nun heisst es beim Schuldopfer (7, 5) ebenfalls אשה לה'. Würden wir nun behaupten, dass ein Schuldopfer, weil von einem Sünder dargebracht, nicht ריח ניחח, sondern bloss אשה ה' ist, so müsste man dasselbe vom Erstlingsopfer und Lamm-Friedensopfer annehmen, wofür doch gar kein Grund vorhanden ist. Auch der Ausdruck על אשה ה', der zweimal in unserem Abschnitte bei חטאת vorkommt (4, 35; 5, 12), will, wie wir zur Stelle erklären werden, חטאת ebenfalls als אשה ה' bezeichnen. Abgesehen davon ist die Annahme, dass es einem Sünder nicht ziemt, Gott einen אשה ריח נחח zu bereiten, unrichtig, da wir ja sehen, dass Viele, die zum Sündopfer oder Schuldopfer verpflichtet sind, nebenbei ein עלה bringen müssen, das doch nichts anderes als אשה ריח ניחח sein kann. Ja sogar bei der grössten Sünde der ganzen Gemeinde heisst es (Num. 15, 24): ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעלה לריח ניחח לד' ומנחתו ונסכו כמשפט ושעיר עזים א' לחטאת, und ebendaselbst wird verheissen: ונסלח להם כי שגגה היא והם הביאו את קרבנם אשה לה' וחטאתם לפני ה' על שגגתם וגו'. Wir werden dadurch überzeugt, dass auch ein Sünder würdig ist, einen אשה ריח ניחח לה' zu bereiten. Allerdings

muss die Sühne vorangegangen sein, und deshalb ist ja überall חטאת קודמת לעולה (s. 5, 8). Allein diese Sühne ist ja auch bei jedem Sünd- und Schuldopfer der הקטרה vorangegangen, denn die eigentliche Sühne bewirkt die Gabe des Blutes an den Altar (עיקר כפרה בדם). Heisst es doch ausdrücklich (17, 11) ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשותיכם כי הדם הוא בנפש יכפר. Ferner wird von den חטאות הפנימיות gesagt (6, 23) אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש. Ist aber die Sünde durch die Gabe des Blutes vollständig gesühnt, so können die Fettstücke des Sündopfers ebenso gut als אשה ריח ניחח zu Gott aufsteigen, wie die Theile des Ganzopfers. Wir werden daher mit Wessely annehmen, dass die Thora hier, wie dies so oft geschieht, eine Bestimmung, die mehreren Arten derselben Gattung gemeinsam ist, nur einmal stellt, obgleich dieselbe für alle Arten gilt. Doch will ich hinzufügen, dass hier beim Sündopfer deshalb nicht, wie beim עולה, מנחה und שלמים, die Bestimmung לריח ניחח besonders betont wird, weil der Hauptzweck des Sündopfers nicht ist, einen אשה ריח ניחח dem Ewigen zu bereiten, sondern, wie schon Ramban erklärt: מפני שכל העונות יולידו גנאי בנפש והם מום בה ולא תזכה להקביל פני יוצרה רק בהיותה טהורה מכל חטא . . . . . ולכן הנפש השגגת תקריב קרבן שתזכה לקרבה אל האלקים אשר נתנה וכו׳*).

Hinsichtlich der Bedeutung des Sündopfers ist zu bemerken: Das Sündopfer wird wie bereits oben S. 175 angegeben, wegen solcher Sünden dargebracht, die, vorsätzlich begangen, mit כרת bestraft werden. Ueber diese Strafe (vgl. weiter zu 20, 3 u. Gen. 17, 14). Hier genüge die Bemerkung, dass הכרת הנפש מעמיה den Gegensatz zu האסף אל עמיו bildet. Letzterer Ausdruck bezeichnet die Bestimmung zum ewigen Leben im Jenseits, wie Raschi zur Gen. 49, 29 bemerkt: על שם שמכניסין הנפשות אל מקום גניזתן (vgl. Berliners Anm. das.); הכרת הנפש מעמיה heisst „von dieser Zukunft abgeschnitten werden". Diejenigen Sünden, deren זדון mit כרת bestraft wird, üben daher, selbst בשוגג begangen, eine verderbliche Wirkung auf die Seele aus derart, dass die Gottesgemeinschaft derselben im zukünftigen Leben gefährdet ist. Eine solche Befleckung der Seele verunreinigt zugleich den Altar und das Heiligthum, s. w. u. zu 5, 19. Es wird deshalb durch die Hingabe des Blutes, das doch eigentlich die נפש symbolisch darstellt, an die קרנות המזבח, die Reinigung der Seele

*) Da alle Sünden die Seele beflecken, diese aber nur in reinem und makellosem Zustand würdig ist, vor ihren Schöpfer zu treten, so soll die Seele, die aus Versehen gefehlt, ein Opfer darbringen, auf dass sie wieder dem Gotte, der sie dem Menschen gegeben, sich zu nahen vermöge.

und des Altars vollzogen. Dem Opfer des Sünders muss jedenfalls reuevolle Rückkehr (תשובה) vorangegangen sein, und er hat den Vorsatz, seine Seele rein, ihres göttlichen Ursprungs würdig zu erhalten, nur noch durch sein Opfer, als durch ein Thatsymbol, auszudrücken. Der Hauptzweck des Sündopfers wird also durch die Blutgaben erreicht, deshalb sind auch die מתנות hier von den Sprengungen der andern Opfer verschieden. Bei andern Opfern stellen sie blos die Hingabe der Seele an Gott dar; hier aber die Reinigung der Seele und des Altars von der ihnen anhaftenden Unreinheit. Mit der Ausgiessung des Restes an den Grund des Altars, die auch beim Ganzopfer stattfand (Seb. 37a) wird das Beharren der Seele auf dem heiligen gottgeweihten Grunde, dem durch die eben vollzogene Sühne gewonnenen reinen Zustande, angedeutet. Wenn nun nach der vollzogenen Sühne auch ein אשה ריח ניחח als Zeichen der Weihe der menschlichen Thatkraft für Gott auf den Altar gebracht wird, so kommt dies beim Sündopfer nur nebensächlich in Betracht und wird deshalb nur einmal ausdrücklich bestimmt. Mehr über die Bedeut. des Sündopfers w. u. zu 5, 19.

V. 32. Bringt er ein Schaf als sein Opfer zum Sündopfer, so soll er ein weibliches fehlerfreies bringen. V. 33. Und er stemme seine Hand auf das Haupt des Sündopfers und schlachte es zum Sündopfer an dem Orte, wo man das Ganzopfer schlachtet. V. 34. Und der Priester nehme vom Blute des Sündopfers mit seinem Finger und streiche an die Hörner des Ganzopferaltars, und sein ganzes übriges Blut giesse er aus an den Grund des Altars. V. 35. Und all sein Fett sondere er aus, wie das Fett des Schafes vom Friedensopfer ausgesondert wird, und der Priester lasse es auf dem Altar neben dem Feueropfer des Ewigen aufdampfen; so erwirkt der Priester Sühne für ihn wegen seiner Sünde, die er begangen hat, und es wird ihm vergeben.

R. Simon bemerkt hier: Ueberall wird in der Thora כבש vor עז gestellt, dies könnte zu der Meinung führen, dass erstere Art vorzüglicher als letztere sei; da aber hier umgekehrt עז vor כבש steht, so wissen wir, dass beide Arten gleich sind, ת״כ. Malbim sucht einen Grund dafür anzugeben, dass gerade hier beim Sündopfer zuerst עז und dann כבש steht (vgl. das.). Ich glaube, dass dies des Gegensatzes wegen geschehen ist, welchen das Sündopfer des נפש מעם הארץ zu dem des נשיא bildet, indem letzterer einen שעיר זכר, ersterer aber eine שעירה נקבה bringt. Da bei der Sünde des

Götzendienstes der Einzelne nur eine שעירה bringen kann (Num. 15, 27), so scheint es, dass שעיר oder שעירה den Sünder als eine Gott widerstrebende, von Gott abgefallene Persönlichkeit darstellt, während כשבה und ebenso פר ein in Sinnlichkeit befangenes und deshalb leicht Irrthümern zugängliches Wesen bezeichnet (vgl. כלנו כצאן תעינו, Jes. 53, 6; תעיתי כשה אובד Ps. 119, 176; כשור אל טבח יבא Spr. 7, 22); s. w. u.

Die Wiederholung des Subst. החטאת in v. 33 lehrt die סמיכה für alle Sündopfer von Einzelnen, bei denen sie nicht ausdrücklich vorgeschrieben ist (wie 5, 6; 14, 19; Num. 6, 14) ושחט אותה לחטאת: Die שחיטה soll sein לשם חטאת; ולקח הכהן מדם החטאת: die קבלה soll sein לשם חטאת; וכפר עליו הכהן על חטאתו: die Blutgabe soll sein לשם חטאת (ת״כ; s. oben S. 190). — כאשר יוסר חלב הכשב will darauf aufmerksam machen, dass auch die אליה (3, 9) dargebracht werden soll. — על אשי ה׳ heisst: „neben den Feueropfern", und lehrt, dass die Opferstücke vom Sündopfer ebenso אשים sind, wie die von anderen Opfern, und deshalb neben ihnen angezündet werden. — וכפר עליו steht dreimal bei den äussern Sündopfern (4, 26; 31; 35). Daraus deducirt ת״כ, dass schon durch eine einzige Blutgabe die Sühne vollzogen ist, während bei den חטאות הפנימיות (ob. S. 77) keine Sühne erfolgt, wenn auch nur eine der vorgeschriebenen מתנות דם unterlassen worden. — Statt על חטאתו (v. 35) haben einige Codices: מחטאתו; ebenso hat ת״כ und Talm. Seb. 8a.

C. 5. v. 1. ***Wenn jemand sündigt, indem er die Stimme einer Beeidigung gehört hat — er ist Zeuge, er hat gesehen oder erfahren — wenn er nicht aussagt und seine Schuld trägt. V. 2. Oder wenn jemand irgend eine unreine Sache berührt, entweder das Aas eines unreinen Wildes oder das Aas eines unreinen Viehes oder das Aas eines unreinen Kriechthieres und es entfällt ihm, er ist unrein und wird schuldig. V. 3. Oder wenn er eine Unreinigkeit eines Menschen berührt, bezüglich der Unreinigkeit desselben, durch welche er unrein werden kann, und es ist ihm entfallen, und er erfährt es, dass er schuldig ist. V. 4. Oder wenn jemand schwörend mit den Lippen ausspricht, Böses oder Gutes zu thun in Bezug auf Alles, was der Mensch mit einem Schwur ausspricht, und es ist ihm entfallen und er erfährt es, dass er bezüglich einer dieser Sachen schuldig ist. V. 5. Wenn er sich nun bezüglich einer dieser Sachen verschuldet hat, so bekenne er das, bezüglich dessen er gesündigt hat. V. 6. Und bringe als seine Schuld dem Ewigen wegen***

seiner Sünde, die er begangen, ein Weibliches von dem Kleinvieh, ein Schaf oder eine Ziege, zum Sündopfer, und es schaffe der Priester für ihn Sühne wegen seiner Sünde.

Es werden drei Sünden aufgezählt, bei denen das Sühnopfer je nach den Vermögensumständen des Sünders verschieden ist. Ein solches Sühnopfer heisst bei unsern Weisen קרבן עולה ויורד. Es bringt der Reiche eine כבשה oder שעירה, der Aermere שתי תורים oder שני בני יונה und der Aermste ein Zehntel Epha feines Mehl. Die erste dieser drei Sünden ist: ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה, eine Person sündigt, sie hört die Stimme eines Eides. אלה eig. Fluch ist ein mit einem Fluche verbundener Eid, wie Num. 5, 21; 1 Sam. 14, 24. Hier aber wird der Ausdruck קול אלה von unsern Weisen so erklärt, dass auch von שבועה שאין עמה אלה, von einer blossen Beeidigung (ohne Fluch) die Rede ist. Der Inhalt der אלה wird nicht angegeben, denn die Erklärung, dass das folgende והוא עד וגו׳ den Inhalt der אלה bezeichnet: einer Beeidigung, dass er Zeuge sei u. s. w., lässt sich grammatisch nicht rechtfertigen. Es ist vielmehr die אלה durch den darauf folgenden Zustandssatz bestimmt. והוא עד ist nämlich ein Zustandssatz. Er hört die Stimme einer Beeidigung, während er Zeuge ist (vgl. Ew. 341 a). — או ראה או ידע gibt die Art seiner Zeugenschaft an; er hat entweder etwas gesehen, z. B. dass einer dem Andern Geld gegeben, oder er hat dies sonst erfahren, indem er etwa das Eingeständniss des Schuldners gehört. Der erste Fall ist ראיה ohne ידיעה; der zweite ידיעה ohne ראיה (vgl. ת״כ u. Scheb. 33 b f). Da aber ein solches Zeugniss nur bei Civilsachen (דיני ממונות), nicht aber bei Kriminalprozessen (דיני נפשות) giltig ist, so wird hierdurch das Opfer auf Zeugen-Eide (שבועת עדות) in Geldangelegenheiten beschränkt. Wir wissen aus dem Satze והוא עד וגו׳, dass die אלה eine mit einem Eide verbundene Aufforderung zur Ablegung eines Zeugnisses in einem Civilrechtsfalle ist. — אם לא יגיד וגו׳, wenn er nun nicht aussagt und dadurch eine Schuld auf sich ladet. אם לא יגיד ונשא עונו führt den ersten Bedingungssatz weiter fort. Es muss so erklärt werden, als wenn stände: ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה ולא יגיד ונשא עונו, wenn eine Person dadurch sündigt, dass sie die Stimme einer Beeidigung hört und nichts aussagt und so eine Schuld trägt. ונשא עונו ist parallel mit ואשם v. 2 und 3. Dass die Fortsetzung des Conditionalsatzes nochmals mit אם beginnt und nicht einfach durch ו angereiht wird, ist durch den längern Zwischen-Zustandssatz והוא עד או ראה או ידע begründet. Der Nachsatz zu unserem Bedingungssatze erfolgt erst in v. 5. Unser Satz findet

eine Erläuterung durch Prov. 29, 24: חולק עם גנב שונא נפשו אלה ישמע ולא יגיד. Wenn (in Richter 17, 2) Micha zu seiner Mutter sagt: אלף ומאה הכסף אשר לקח לך ואת אלית וגם אמרת באזני הנה הכ׳, so möchte ich ואת אלית nicht, wie andere Erklärer, so verstehen, als wenn die Mutter den Dieb verflucht hätte, sondern die Mutter hat alle Anwesenden beschworen, ihr den Dieb anzuzeigen, falls sie von ihm wüssten. So übersetzt auch Jon. ואת אומית. Hierdurch verstehen wir auch den Zusatz וגם אמרת באזני. Der Sohn sagt: Du hast auch vor meinen Ohren den Schwur ausgesprochen, ich bin also auch verpflichtet, dir den Entwender anzuzeigen. Wir ersehen aus diesen Stellen, dass es Brauch war, so oft Jemandem etwas entwendet wurde, alle Mitwisser durch einen Eid oder einen Eidfluch zu verpflichten, die Sache anzuzeigen, und dass ein solcher Eid אלה genannt wurde, so dass das Wort אלה keiner weitern hinzuzufügenden Erklärung bedarf. Dass das Gesetz dasselbe bleibt für alle Rechtsfälle, wo Zeugen zur Aussage dessen, was sie gesehen oder wissen, beschworen werden, versteht sich von selbst. Wenn nun unsere Weisen (Pesachim 113b) behaupten, dass היודע עדות לחברו ואינו מעיד לו zu denen gehört, die הקב״ה שונאן, so scheinen sie dies aus dem oben angeführten v. in Prov. entnommen zu haben, indem sie das שונא נפשו auf Gott bezogen, wie חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי (Jes. 1, 14) oder ורשע ואוהב חמס שנאה נפשו (Ps. 11, 5). Was die übrigen gesetzlichen Bestimmungen dieses Falles betrifft, so ist folgendes zu merken. Es ist kein Unterschied zwischen נשבע מפי עצמו und נשבע מפי אחרים, jeder ist zu einem Sündopfer verpflichtet, denn das Sündhafte oder das, was ihn zum Opfer verpflichtet, ist nicht der Fluch oder der Eid des Andern, sondern אם לא יגיד ונשא עונו,. der Umstand, dass er, trotzdem man ihn beschworen, nichts sagt, ladet ihm eine Schuld auf. Wenn er nun selbst den Schwur ausgesprochen, so ist seine Schuld noch grösser. Ferner können wir hieraus schliessen, dass unser Gesetz nur von solchen spricht, die fähig sind Zeugen zu sein (ראויין להעיד), und nur dann gilt, wenn sie vor dem Gerichte (בפני ב״ד) kein Zeugniss ablegen wollen; (Letzteres bestreitet R. Meïr). In dem Falle, dass ein einzelner Zeuge beschworen wird, ist in Scheb. 32a eine Meinungsverschiedenheit zu finden. — In einer Beziehung macht unser Fall eine Ausnahme von allen andern Sündopfern, dass selbst die vorsätzlich begangene Sünde zum Opfer verpflichtet (חייבין על הזדון כשגגה); denn überall wird beim Sündopfer entweder die Bestimmung בשגגה oder ונעלם hinzugefügt, hier aber wird keines von beiden gesagt. Dass aber auch שוגג בשבועה ein Opfer bringen

muss, sobald nur זדון עדות stattgefunden hat, wissen wir ebenfalls aus den Worten אם לא יגיד וגו׳ (vgl. ת״כ, M. Scheb. IV 2 und meinen Comm. das.)*).

B. kamma 56a heisst es: היודע עדות לחברו ואינו מעיד לו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים וכו׳. Wer für seinen Nächsten ein Zeugniss weiss und es nicht ablegt, wird zwar nicht vom menschlichen Gerichte, aber von Gott bestraft. Daraus ist zu ersehen, dass es selbst ohne vereidigt zu sein, auch verboten ist, mit dem Zeugnisse zurückzuhalten, geradeso, wie es bei שבועת הפקדון (5, 21 f.) auch ohne Eid verboten ist, ein fremdes Gut zu behalten. In unserem Verse ist dies durch die Stellung des Zustandssatzes zwischen ושמעה קול אלה und אם לא יגיד ונשא עונו angedeutet. Damit wollte die Schrift lehren, dass das Nichtaussagen die eigentliche Sünde sei. Wir haben also hier einen Fall, wo Jemand einem Andern einen Schaden zufügt, damit eine Sünde begeht und diese noch durch einen falschen Schwur verstärkt. Bei שבועת הפקדון ist es ein ähnlicher Fall. Er schadet seinem Nebenmenschen, begeht also eine Sünde gegen denselben und verstärkt diese durch einen falschen Schwur. Die Aehnlichkeit fällt noch mehr in die Augen, wenn man bedenkt, dass dies die einzigen Pflichtopfer unseres Abschnittes sind, die על הזדון כשגגה gebracht werden. Warum wird aber bei שבועת הפקדון ein Schuldopfer und bei שבועת העדות ein Sündopfer (קרבן עולה ויורד) gebracht? Diese Frage wird weiter unten beantwortet werden.

Der zweite Fall: נפש אשר תגע וגו׳, wenn Jemand eine unreine Sache berührt. Der Schluss des Verses והוא טמא lehrt uns, dass er eine solche unreine Sache berührt hat, wodurch er selbst unrein wird, also einen אב הטומאה (s. Einl. zu c. 11), da doch ein Mensch nur durch einen אב הטומאה verunreinigt werden kann (vgl. jedoch ת״כ und Malbim). Dies ersehen wir aber auch aus der speciellen Aufzählung, wo nur solche Unreinheiten aufgezählt werden, die wir אב הטומאה nennen; diese sind: נבלות, und zwar נבלת בהמה טמאה, נבלת חיה טמאה und נבלת שרץ טמא. Diese drei טמאות sind in c. 11, v. 24—31 aufgezählt und zwar נבלת בהמה טמאה v. 26, נבלת חיה טמאה v. 27—28 und נבלת שרץ v. 29—31. Daselbst wird aber gelehrt,

---

*) Sehr auffallend ist die Uebersetzung Jonathans: ובר נש ארום יחוב וישמע קל אומאה דלווט ואיתו סהיד או חמא חד מעלמא דעבר על פתגמי מומתא או ידע בחברתיה דבטיל שבועת ולווט אין לא יחוי יקביל חוביה. Diese den sonstigen Traditionsquellen widersprechende Erklärung findet sich auch bei einigen christlichen Auslegern, ist aber gegen den einfachen Sinn und gegen die oben angeführten Parallelstellen in Prov. und Richter.

dass auch נבלת בהמה חיה טהורה unrein machen. Doch wird dabei ausdrücklich gesagt וכי ימות מן הבהמה אשר היא וגו׳ הנגע בנבלתם. Eine solche נבלה ist also nur dann verunreinigend, wenn das Thier nicht geschlachtet wurde. Dagegen verunreinigt נבלה von בהמה טמאה und חיה טמאה in allen Fällen, wie immer die Tödtungsart des Thieres war. Dies kann der Grund davon sein, dass hier beide Male טמאה hinzugefügt wird (vgl. Wessely*). Dagegen muss die Erklärung von Meklenburg und Malbim, dass טמאה Attribut zu נבלה sei, (sowie שמן זית זך) wegen des Parallelismus mit נבלת שרץ טמא als falsch erklärt werden.

V. 3 enthält eine neue Art von טמאה, doch ist vorher noch der Umstand angegeben: ונעלם ממנו וגו׳, es ist ihm verborgen, er ist sonach unrein und wird schuldig. Die Uebersetzung: „es ist ihm verborgen, dass er unrein ist“, ist unnöthig, denn selbst R. Aqiba**) will nicht so erklärt haben; er schliesst vielmehr nur aus dem Satze והוא טמא, dass zu ונעלם ממנו das Wort הטומאה zu ergänzen ist. Die טומאה war ihm verborgen, d. h. er hielt sich für rein, er ist aber in der That unrein. — או כי יגע וגו׳. Das mascul. nach נפש wie oft. Unter בטמאת אדם לכל טמאתו אשר יטמא בה sind מת, טמא מת, זב, נדה ויולדת, נבלת עוף טהור und dgl. (vgl. Num. 19, 13; 22; Lev. 15, 2; 19; 25; Lev. 12, 2 ff.; Lev. 17, 15 f. vgl ת״כ). zu verstehen. והוא ידע übersetzen Zunz u. A. „er hat es aber gewusst“. Dies ist gegen Rabbi und nach Tos. auch gegen R. Aqiba (vgl. Scheb. 4b u. Tos. v. ונעלם das.)***) Die einfachste Erklärung ist die, welche das והוא ידע ebenso wie das או הודע אליו bei den vorhergehenden Sündopfern (4, 23; 28) auffasst. והוא ידע ואשם ist ein Hysteronproteron, soviel wie ואשם והוא ידע er wird schuldig und erfährt es.

---

*) Doch sind damit nicht alle Schwierigkeiten gehoben, da doch die Schrift unter נבלה nur ein solches todtes Thier versteht, das nicht rite geschlachtet wurde, auch wenn nicht die Bedingung וכי ימות וגו׳ ausdrücklich hinzugefügt wird, vgl. z. B. לא תאכלו כל נבלה (Deut. 14, 21). Wir bedürfen daher immer noch der Deutung des ת״כ, dass das überflüssige טמאה bei חיה die Quantität der נבלה bestimme (eine Olivengrösse, כזית) und bei בהמה die Hörner, Knochen u. dgl. (wenn sie mit einem כזית Fleisch verbunden sind) mit einschliessen will.

**) Im ת״כ: ונעלם ממנו והוא טמא על העלם טומאה הוא חייב ואינו חייב על העלם מקדש דברי ר׳ עקיבא. Der Satz ונעלם ממנו והוא טמא lehrt, dass er nur, falls die Unreinheit ihm entfallen ist, ein Opfer darzubringen hat, aber nicht, wenn es ihm unbekannt war, dass dies eine heilige Stätte sei; so R. Aqiba.

***) Sowohl nach Rabbi als nach R. Aqiba ist unter והוא ידע die letzte ידיעה der geschehenen Sünde zu verstehen, nicht die ידיעה בתחלה, die anfängliche Kenntniss der Verunreinigung.

Es wird hier nicht angegeben, was für eine Schuld der Verunreinigte auf sich geladen. Es ist aber selbstverständlich, dass er eine dem Unreinen verbotene Handlung gethan hat, er hat Heiliges gegessen (אכל קדש) oder eine heilige Stätte betreten (נכנס למקדש), dessen דין in 7, 20; 12 und Num. 19, 13; 29 verboten und mit der כרת-Strafe belegt wird. Ebenso ist im folgenden dritten Falle nicht angegeben, wodurch der Schwörende sich verschuldet hat; es ist aber auch selbstverständlich, dass die Verschuldung dort keine andere ist als, dass er seinen Schwur übertreten hat. Es ist auch deshalb nicht nöthig, die Schuld zu nennen, weil bei der Unwissenheit des unreinen Zustandes oder des gethanen Schwures eine solche Verschuldung fast unausbleiblich ist. Namentlich war dies bei den Unreinen in der Wüste der Fall, wo kein anderes Fleisch als Opferfleisch gegessen werden durfte (vgl. c. 17) und Alle rings um das Heiligthum lagerten, so dass immer, wie später am Festtage, die Verunreinigung zu verbieten war. Vielleicht will והוא ידע ואשם eben dies ausdrücken: es war ihm entfallen, und wie er's erfährt, ist er bereits schuldig.

Der dritte Fall: או נפש כי תשבע. — השבע nach den meisten Erklärern von שבע sieben. Es wurde bei einem Eide gewöhnlich die Zahl 7, als die heilige Zahl, in Anwendung gebracht (vgl. Gen. 21, 22—34). השבע heisst daher eigentlich „sich besiebenen". — לבטא. בטא, unbesonnen aussprechen, von einem voreiligen Schwur gebraucht. תשבע ist vor לבטא adverbial zu fassen: jemand spricht schwörend mit den Lippen. — להרע או להטיב kann nicht bedeuten: Andern Böses oder Gutes thun, wie schon ת״כ bemerkt: להרע או להטיב מה הטבה רשות אף הרעה רשות. להר׳ u. להט׳ konnten nur dann zusammengestellt werden, wenn beide etwas Erlaubtes bezeichnen. Aus demselben Grunde kann auch להרע או להטיב nicht bedeuten „eine gute oder eine schlechte Handlung zu thun" (etwa ein Gebot zu übertreten). Wir müssen vielmehr להרע וגו׳ von erlaubten Handlungen verstehen, etwa sich Böses oder Gutes zuzufügen (ebenso Ps. 15, 4 נשבע להרע ולא ימיר). Jedoch lehrt das folgende לכל אשר יבטא וגו׳, dass auch solche Schwüre, die nicht הרעה והטבה zum Gegenstande haben, von unserem Gesetze nicht ausgeschlossen sind. R. Ismael aber ist der Ansicht, dass אינו חייב אלא על העתיד לבא*), während nach R. Aqiba bloss נשבע על

*) „Das hier vorgeschriebene Opfer bringt man nur wegen der Uebertretung eines promissorischen Eides", aber nicht wegen eines falschen assertorischen Eides (לשעבר).

דבר מצוה*) ausgeschlossen ist. — ונעלם ממנו, und der Schwur war ihm entfallen; והוא ידע ואשם und so wie er's erfährt, ist er schuldig; לאחת מאלה und zwar durch einen der genannten drei Fälle: שמיעת קול, טומאת מקדש וקדשיו und בטוי שפתים.— והיה כי יאשם fasst alle Bedingungssätze nochmals in einen zusammen, und darauf folgt der Nachsatz. Die wiederholte Betonung des אחת מאלה hier und v. 13 will uns lehren, dass er für jeden einzelnen Fall ein besonderes Opfer bringen muss. — והתודה, so soll er seine Sünde bekennen (Stamm ידה werfen, davon הודה und התודה, Worte hervorwerfen, bekennen; ersteres auch: Lob aussprechen). Dieses ודוי wird von unseren Weisen bei allen Sündopfern gefordert, und zwar nicht, wie es aus unserer Stelle hervorzugehen scheint, vor dem Bringen des Opfers, sondern während der סמיכה (vgl. oben S. 120).

והביא את אשמו וגו׳. Es wird dieses Opfer אשם genannt. Dies hat manche zu dem Irrthume verleitet, dies Opfer unter die Schuldopfer zu zählen (Ewald, Lewysohn). Doch sieht jeder aufmerksame Leser unseres Abschnittes sogleich ein, dass hier von Sündopfern und nicht von Schuldopfern gesprochen wird. Schon der Umstand, dass v. 14 mit וידבר ה׳ eingeleitet wird, lehrt zur Genüge, dass die Thora die vorhergenannten Opfer nicht als אשם betrachtet wissen will. Bedenken wir noch, dass der Reiche hier dasselbe Opfer, wie im vorhergehenden Abschnitte bringt, dass dieses Opfer nicht weniger als achtmal in 9 Versen als חטאת bezeichnet wird, ja dass nachdrücklichst חטאת הוא mehrmals hervorgehoben wird, so werden wir darüber gar nicht zweifelhaft sein, dass wir es hier mit חטאת zu thun haben. Was aber die Benennung אשם hier und im folgenden v. betrifft, so erklärt sich dieselbe durch das, was wir bereits oben S. 188f. auseinandergesetzt haben, dass jeder חוטא zugleich אשם, bei Gott schuldig ist, seine Schuld durch das חטאת bezahlt und sich dadurch vor der פורענות bewahrt. Deshalb steht bei allen Sündopfern zugleich ואשם, (vgl. 4, 3; 13; 22; 27). Bei allen andern Sündopfern hätte also auch gesagt werden können: והביא את אשמו. Es muss jedenfalls hinzugedacht werden, dass das חטאת zugleich als אשם dient. Nur tritt hier der אשם-Character des חטאת mehr in den Vordergrund, weil diese Sünden mit denjenigen Sünden, die zum אשם verpflichten, grosse Aehnlichkeit haben, בטוי und שבועת עדות mit שבועת הפקדון (5, 22), טומאת מקדש וקדשיו mit מעילה (5, 15), und ausserdem der Umstand, dass sich das Opfer nach den Vermögensumständen richtet,

*) „Ein Schwur über etwas, das gesetzlich geboten oder verboten ist."

dasselbe gewissermassen als Bezahlung einer Busse erscheinen lässt. אשם ist demnach hier nicht Schuldopfer, sondern eine zu zahlende Schuld.

V. 7. Wenn aber sein Vermögen nicht hinreicht zu einem Lamme, so bringe er als seine Schuld für das, was er gesündigt hat, zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben dem Ewigen, eine als Sündopfer und eine als Ganzopfer.

לא תגיע ידו, seine Hand erreicht nicht; „Hand" metonymisch für das, was man mit der Hand erwirbt, das Vermögen. — די שה die Genüge eines Lammes, d. h. das zu einem Lamme Genügende. די hat zum Stamme דיה, wie חי von חיה. דיה scheint mit דגה „viel sein" verwandt. Das Substantiv די hat meist präpositionelle Bedeutung, besonders wenn ב׳ כ׳ מ׳ vorhangehen. — אשמו אשר חטא eig. die Schuld, die er ersündigt hat, d. h. die er durch Sündigen verwirkt hat. חטא mit Accus., wie Prov. 20,2 (חוטא נפשו). — Ueber די שה vgl. noch weiter unten S. 204.

V. 8. Und er bringe sie dem Priester, dieser bringe die zum Sündopfer bestimmte zuerst dar und kneipe ihren Kopf ab gegenüber ihrem Genick, trenne aber nicht ab. V. 9. Und er spritze von dem Blute des Sündopfers an die Wand des Altars, und was vom Blute übrig bleibt, werde an den Grund des Altars ausgedrückt, ein Sündopfer ist es. V. 10. Und die zweite bereite er als Ganzopfer nach Vorschrift; so schaffe der Priester ihm Sühne wegen seiner Sünde, die er begangen hat, und es wird ihm vergeben werden.

ת״כ, Pes. 59a u. Seb. 90a: והקריב את אשר לחטאת ראשונה זה בנה אב לכל חטאות שיהו קודמות לכל עולות הבאות עמהן*). Für unseren Fall hätten wir dies schon aus dem Satze ואת השני יעשה עולה gewusst, es wird aber hier die Regel für alle Sündopfer, auch חטאות בהמה, die mit Ganzopfern zusammengebracht werden, gegeben, dass das Sündopfer dem Ganzopfer vorangehen müsse;**) vgl. das Gleichniss bei Raschi. — ממול ערפו. מול bedeutet vorne, vor (vgl. Ew. 2171). עורף ist nach Chullin 19b dem פנים entgegengesetzt, מול עורף bedeutet daher מול הרואה את העורף, was vor dem Nacken liegt, d. h. was dem Halse

---

*) והקריב את אשר לחטאת ראשונה; damit wird die allgemeine Regel festgestellt, dass alle Sündopfer vor den mit ihnen zusammen dargebrachten Ganzopfern geopfert werden müssen.

**) Dies gilt selbst vom Opfer der Wöchnerin (12, 6), wo das Ganzopfer ein Lamm und das Sündopfer nur eine Taube ist.

(צואר) entgegengesetzt ist, das was wir gewöhnlich unter „Genick" verstehen. — ולא יבדיל lehrt, dass nur ein סימן (entweder die Luftröhre, קנה, oder die Speiseröhre, ושט) abgekneipt werde. ואם הבדיל פסול, setzt ת״כ hinzu. Oben bei ושסע אותו בכנפיו לא יבדיל wird gelehrt אם הבדיל כשר. Oben bedeutet ושסע: ganz zerreissen, daher bedeutet לא יבדיל, dass er es nicht ganz zerreissen müsse. Hier aber würden wir ohne ולא יבדיל auch gewusst haben, dass er es nicht abtrennen müsse, die Bestimmung ולא יבדיל muss daher erklärt werden: er darf ihn nicht absondern. Das Blut des Vogel-Sündopfers wird an die Wand des Altars mit dem Vogel gespritzt, nicht mit dem Finger, denn es heisst nicht באצבעו, sondern מדם החטאת d. h. מעצמה של חטאת. Die Sprengung geschah am südwestlichen Winkel, wie die הגשה der Mincha (oben S. 150), und zwar an die untere Hälfte des Altars (למטה מחוט הסיקרא), damit das gesprengte Blut in den Grund auslaufe. Den Rest des Blutes liess man ebenfalls in den יסוד auslaufen. Das ganze Fleisch des Vogel-Sündopfers wurde von den Priestern gegessen (M. Seb. 6, 4). Dies wissen wir aus Num. 18, 9 (vgl. Sifre das.); daher musste man noch eine zweite Taube als Ganzopfer bringen. Dieses Ganzopfer scheint die Stelle der Opferstücke (אימורים) zu vertreten.

V. 11. Wenn sein Vermögen auch zu zwei Turteltauben oder zu zwei jungen Tauben nicht ausreicht, so bringe er sein Opfer für das, was er gesündigt hat, ein Zehntel Epha Kernmehl zum Sündopfer, er thue nicht Oel darauf und lege nicht Weihrauch dazu, denn es ist ein Sündopfer.

תשיג regiert sonst den Accus.; dass hier aber לשתי תורים gesagt wird, ist nicht ohne Grund. לא תשיג ידו שתי תורים würde heissen: sein Vermögen erreicht nicht שתי תורים; er hat nicht soviel im Vermögen, als שתי תורים werth sind. Dies soll aber hier nicht gesagt werden, sondern לא תשיג ידו לשתי תורים: er hat nicht soviel Vermögen, als man haben muss, um שתי תורים als Opfer bringen zu können. Ebenso heisst es oben nicht לא תגיע ידו שה, sondern די שה, d. h. so viel als man braucht, um ein Lamm zum Opfer zu bringen. Daher bemerkt ת״כ: יש לו שה ואין לו צרכיו מנין שיביא קרבן עני ת״ל די שה*). Zum Mehl-Sündopfer (מנחת חוטא) werden keine Zugaben gebracht, ebenso

*) Hat er ein Lamm, aber nicht seine sonstigen Lebens-Bedürfnisse, — woher weiss ich, dass er in diesem Falle nur das Opfer eines Armen bringt? — Aus dem Ausdruck די שה.

wie zum Thier-Sündopfer keine Speise und Trankopfer gebracht werden (vgl. oben S. 143). Uebrigens dürfen die Reste, auch mit Oel gemengt, gegessen werden. נתינת שמן macht sogar בדיעבד das Opfer untauglich; dagegen ist אם נתן לבונה כשר, weil er wieder weggenommen werden kann (ת״כ).

V. 12. Und er bringe es dem Priester und der Priester nehme davon seine Handvoll als Erinnerungstheil und lasse ihn auf dem Altar aufdampfen, neben den Feueropfer des Ewigen, ein Sündopfer ist es. V. 13. Und so schaffe der Priester Sühne für ihn wegen seiner Sünde, die er begangen hinsichtlich eines von diesen, und es wird ihm vergeben werden; es gehöre dem Priester, wie das Speiseopfer.

מנחת חוטא muss wie jede מנחה auch הגשה (oben S. 150) haben, deshalb והביאה אל הכהן. Hier beim Sündopfer des Aermsten heisst es על חטאתו, während bei den beiden vorigen (v. 6. u. 10) מחטאתו steht. Dem einfachen Sinne nach ist kein Unterschied zwischen beiden Ausdrücken, und sie werden überall promiscue gebraucht; doch knüpfen unsere Weisen daran die Lehre, dass das Sündopfer selbst nach der Absonderung (הפרשה) sich ändern kann, falls die Vermögensumstände des Darbringers sich ändern. Beim Allerärmsten (דלי דלות) kann nur eine Zugabe kommen, daher על חטאתו, bei den Anderen kann noch weggenommen werden, daher מחטאתו. — והיתה לכהן כמנחה lehrt, dass die Reste dem Priester gehören sollen, wie bei der מנחה, so dass in dem Falle, wo מנחה ganz verbrannt wird, wenn nämlich ein Priester der Darbringer ist (מנחת כהן), auch dieses Mehlsündopfer ganz verbrannt wird.

Abarb. und mehrere Neuere meinen, die hier gegebenen Opfer-Vorschriften für die Armen seien nicht bloss für die drei Fälle von vv. 1—4 angeordnet, sondern beziehen sich auch auf das im letzten Abschnitt des vorigen cap. gebotene Sündopfer für נפש מעם הארץ. Der Arme könne demnach bei jeder Sünde ein geringeres Opfer bringen. Abgesehen aber davon, dass die jüdische Tradition gegen diese Ansicht zeugt, so ist noch dagegen einzuwenden: 1. Es hätte dann unser Opfer mit dem חטאת נפש מעם הארץ in einem Abschnitt behandelt werden müssen: ונפש כי תחטא מעם הארץ וגו׳ או כי ישמע קול אלה וגו׳. 2. Die am Schlusse unseres Abschnittes befindlichen Worte: אשר חטא מאחת מאלה, die doch den Worten והיה כי יאשם לאחת מאלה in v. 5 entsprechen, lehren klar und deutlich, dass der Aermste nur bei אחת מאלה, bei einer der drei oben genannten

Sünden, ein zehntel Epha Mehl als Sündopfer bringen kann. Wer bei andern Sünden keine Viehopfer bringen konnte, brachte, solange er unvermögend war, gar kein Sündopfer.

Was den כהן גדול, בית דין und נשיא betrifft, so ist nach Maim. בית דין nicht im Gesetze von קרבן עולה ויורד mit begriffen, dagegen haben נשיא und משיח bei den drei in vv. 1—4 genannten Sünden ganz wie der gewöhnliche Mann aus dem Volke zu opfern. In Horajot 8 a f. befindet sich darüber eine Meinungsverschiedenheit (vgl. Maim. und ראב״ד, ה׳ שגגות X, 7).

ε) Das Schuldopfer c. 5, 14—26.

V. 14. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 15. Wenn jemand eine Untreue begeht und aus Versehen hinsichtlich eines der Heiligthümer des Ewigen sündigt, so bringe er dem Ewigen als seine Schuld einen fehlerlosen Widder vom Kleinvieh im Werthe von Silberschekeln nach dem Schekel des Heiligthums zum Schuldopfer. V. 16. Und was er dem Heiligthum veruntreut hat, soll er bezahlen, und ein Fünftel füge er hinzu und gebe es dem Priester, und der Priester schaffe Sühne für ihn mit dem Widder des Schuldopfers, und es wird ihm vergeben werden.

Der Abschnitt von den Schuldopfern wird mit וידבר eingeleitet, ebenso der Abschnitt von אשם גזלות (v. 20). — תמעול מעל. מעל bedeutet, wie schon Ib. Es. erklärt, „bedecken" (wovon מעיל das Oberkleid), davon „verdeckt, trügerisch oder treulos handeln." Ebenso bedeutet בגד bedecken (davon בגד das Kleid) und zugleich verdeckt oder treulos handeln. Dies will auch wahrscheinlich ת״כ sagen mit der Bemerkung: אין מעילה אלא שנוי. Da Sifre Num. 82 dies durch die Worte: אין מעילה אלא שיקור ausdrückt, so ist hier wie oft שנוי = שיקור, falsch sein = treulos sein. (So auch Malbim gegen Raschi u. Tos. in Meïla 18 a). Worin diese מעילה besteht, lehrt der folgende Satz: וחטאה בשגגה מקדשי ה׳. Vor מקדשי ה׳ ist das Wort דבר, „etwas" zu ergänzen, sowie oben 4, 2, er versündigt sich an etwas von den Heiligthümern des Ewigen. Worin aber diese Versündigung besteht, lernen wir aus dem analogen Fall Lev. 22, 14. Dort ist, wie aus dem Zusammenhange ersichtlich, von תרומה die Rede, und der Nichtpriester der die תרומה isst, muss, wie hier bei קדש, deren Betrag nebst חומש bezahlen. Durch die Wortanalogie חטא-חטא wissen wir, dass unser Fall dem dortigen ähnlich ist. Anderseits aber ist תמעול

מעל ein רבוי, welcher lehrt, dass die hier in Rede stehende „Veruntreuung“ nicht, wie bei תרומה, auf das Essen des Heiligen zu beschränken, sondern auch auf andere Entwendungen auszudehnen ist. Unsere Weisen lehren nun (Meïla 18a), dass unter מעילה folgendes zu verstehen ist: כל דבר שיש בו פגם לא מעל עד שיפגם ושאין בו פגם כיון שנהנה מעל. Wo die Benutzung gewöhnlich ohne Abnutzung (פגם) geschieht (oder wo die Abnutzung erst nach sehr langer Zeit bemerkbar ist), da wird die blosse Benutzung מעילה genannt; wo hingegen die gewöhnliche Benutzung einen פגם zur Folge hat, ist erst eine mit einem פגם verbundene Benutzung eine „Veruntreuung“. — בשגגה, nur מעילה בשוגג kann durch ein Schuldopfer gesühnt werden; מעילה במזיד ist nach Rabbi mit Todesstrafe durch Gottes Hand (במיתה בידי שמים), nach den andern Weisen mit einem einfachen Verbote belegt (באזהרה) (vgl. Sanhedr. 84a und v. a. St.). — מקדשי ה׳. Mit Unrecht haben die christlichen Commentatoren alle Heiligthümer in den Kreis, den dieses Gesetz umfasst, gezogen. „קדשי ה׳“, bemerkt Keil, „sind die heiligen Gaben, Erstlinge und Zehnten und dgl., welche Gott darzubringen und von ihm den Priestern zu ihren Einkünften angewiesen waren.“ Wir haben aber bereits gesehen, dass קדשי ה׳ ein viel engerer Begriff ist, denn die תרומה, die auch zu den heiligen Abgaben der Priester gehört, wird nicht unter קדשי ה׳ begriffen, da derjenige, der תרומה gegessen hatte, nach der bereits angeführten Stelle nur deren Betrag nebst חומש bezahlen, aber kein Schuldopfer bringen musste. Es ist vielmehr, wie unsere Weisen bereits erklärt haben, קדשי ה׳ eine Bezeichnung derjenigen heiligen Gegenstände, die Gott und nicht den Priestern angehörten. Solche sind: 1. קדשי מזבח, heilige Gegenstände, die dem Altar angehörten. Hierzu sind zu rechnen: פרים הנשרפין, שעירים הנשרפין, עולה, אמורי קדשי קדשים, ואמורי קדשים קלים לאחר זריקת דמים, ובשר קדשי קדשים לפני זריקה*). Nur diejenigen קדשי מזבח sind ausgeschlossen, die entweder noch nicht für Gott bestimmt sind, wie die Opferstücke von קדשים קלים vor der Blutsprengung, oder die bereits dem Priester zugetheilt sind, wie das Fleisch der Sünd- und Schuldopfer nach dem Blutsprengen. 2. קדשי בדק הבית, Gegenstände, deren Werth zu Tempelzwecken bestimmt ist. Solche werden durch die מעילה profan (מעילה מוציאם לחולין), was bei קדשי מזבח nicht der Fall ist. Das מ׳ vor קדשי ה׳ schliesst דם aus, obgleich bei חלב

*) Die ganz zu verbrennenden Sündopfer, sowohl Stiere als Böcke, das Ganzopfer, die Opferstücke von den hochheiligen Opfern, die Opferstücke von minderheiligen Opfern nach der Sprengung des Blutes und das Fleisch von hochheiligen Opfern vor der Blutsprengung.

das מעילה-Gesetz anwendbar ist. — והביא את אשמו. אשמו ist nicht sein Schuldopfer (es wäre dann das לאשם am Schlusse des Verses überflüssig), sondern wie in v. 6 und 7, seine Schuld, dasjenige, was er dem Ewigen schuldig ist. Oben (v. 6) bezahlt der Sünder seine Schuld mit einem חטאת, hier muss er sie mit einem אשם bezahlen. איל, Stamm אול, stark sein, davon אֱיָל, Kraft (Ps. 88, 5) und אילי הארץ die Mächtigen des Landes (2. Kön. 24, 15). Obgleich nach B. kamma 65b auch איל בן יומו קרוי איל, so wird doch bei den Opfern zwischen כבש und איל genau unterschieden, wie dies am deutlichsten im Trankopfer-Gesetze Num. c. 15 zu ersehen ist. Nach der Tradition unserer Weisen bedeutet איל ein Schaf, das über ein Jahr und dreissig Tage alt ist, während כבש nicht älter als ein Jahr sein darf. Die 30 Tage nach dem ersten Jahre wird das Thier פלגס genannt (vgl. oben S. 75 f.). Die Form ערכך wird im Pent. immer für ערך in der Bedeutung „Werth, Schätzung" gebraucht. Ibn-Ganach, Raschi, Raschbam und noch andere ältere Erklärer halten daher das letzte ך für נוספת; dagegen nehmen es Ibn-Esra und die meisten neuern Commentatoren für Pronominal-Suffix der zweiten Person. Es soll entweder Moses oder der Priester oder die gesammte Nation angeredet sein. Vergleicht man jedoch alle Stellen, in welchen das Wort in Lev. 27 vorkommt, so wird man die Uebersetzung „deine Schätzung" nur gezwungen durchführen können. Alle alten Versionen haben auch wirklich nirgends das Wort wie mit Suffix der 2. Person wiedergegeben. (Man vgl. auch Wessely zu 27, 2). Ich halte die Form עֶרְכְּךָ für eine Verwandlung aus עֶרְכָּךְ. Das Kamez hat seine Position verändert. עֶרְכָּךְ wäre dann ein Steigerungs-Wort von ערך, wie סגריר, כמריר, אמלל, שאנן, רענן (über solche Verdoppelungs- oder Steigerungsstämme vgl. Ew. 120a). ערך ohne Verstärkung bedeutet etwas Geordnetes, eine Reihe; ערכך dagegen „die Schätzung", das wiederholte Stellen einer Sache der anderen gegenüber, um den Werth der ersteren im Verhältniss zu lezterer zu bestimmen (das Hif'il העריך ist auch eine Verstärkung des Kal ערך vgl. עשר und העשיר). — כסף שקלים will den Minimalwerth des Schuldopfer-Widders auf zwei שקל setzen, während beim Sündopfer der Werth des Opfers ganz unbestimmt gelassen wird. Diese שקלים sind nach dem heiligen שקל zu bestimmen, der 20 גרה beträgt. Falsch ist die Ansicht, die den Werth des Schuldopfers nach dem Vergehen bestimmt wissen will (so Keil, Riehm in St. u. Kr. 1854 S. 119); denn בערך כסף שקלים = בערכך וגו׳ heisst nur im Werth von Silberschekeln. Ebenso wird in c. 27 für jede Person ein bestimmter

Werth angegeben und dieser Werth durch ערכך ausgedrückt. Der heilige Schekel wird von ת״כ zu unserer Stelle sowie vom Talmud Bechorot 49b f. als eine tyrische Tetradrachme (סלע צורי) bestimmt. Nach den Schekeln aus der Makkabäerzeit, die 256—270 Pariser Gran wiegen, haben die meisten neuern Archäologen das Gewicht des Schekels auf 274 Pariser Gran und den Werth desselben auf 2,60 M. angeschlagen. Nach der Berechnung des R. Elia Wilna wäre der Schekel ungefähr 23 Sgr.; ebenso nach der Berechnung von Thenius zu 1. Kön. 6, 35. (vgl. auch חשר חות יאיר, Herzfeld in Jahrb. f. d. Gesch. d. Juden III, Hildesheimer im Bericht der Rabb.-Schule zu Eisenstadt 1868). — ואת אשר חטא וגו׳, was er vom Heiligen ersündigt hat, d. h. was er durch Sündigen dem Heiligthum entzogen hat, (מן ist partitiv, את אשר מן הקדש gehört zusammen), das soll er bezahlen. — ואת חמישיתו יוסף עליו. Das Fünftel ist nach R. Jonathan (B. Mezia 54a) $^1/_5$ der dem Heiligthum entzogenen Summe (oder des vom Heiligen gehabten Genusses). Man nennt dies חומש מלגיו. Hatte er z. B. 20 Schekel veruntreut, so musste er $(20+\frac{20}{5})$ = 24 Schekel bezahlen. Hingegen ist R. Josia der Ansicht, es müsse חומש מלבר entrichtet werden, d. h. von der bezahlten Summe müsse $^1/_5$ Zugabe sein, so dass bei einer Veruntreuung von 20 Schekel 25 zurückerstattet werden mussten (d. i. $^1/_4$ מלגיו). R. Jon. bezieht das Suffix von חמשיתו auf את אשר חטא, während R. Jos. es auf ישלם bezieht. Letztere Ansicht ist im Sifra als die allgemeine aufgenommen und wird von Maimonides als Halacha recipirt. — איל האשם wird das Opfer genannt, sowie פר החטאת, der Sündopferstier. Er muss erst die מעילה bezahlen, und nachher kann der Priester ihm mit dem איל האשם Sühne erwirken (vgl. ת״כ).

V. 17. Wenn aber Jemand, der sündigt und eines von den Dingen übt, von denen der Ewige befohlen, dass sie nicht geübt werden sollen, nicht weiss und schuldig wird und seine Sünde zu tragen hat: V. 18. So bringe er einen fehlerlosen Widder von dem Kleinvieh im bestimmten Werthe als Schuldopfer zum Priester, und der Priester schaffe für ihn Sühne wegen seines Versehens, das er begangen und nicht weiss, und es wird ihm vergeben werden. V. 19. Ein Schuldopfer ist es; er erstattet eine Schuld dem Ewigen.

ואם נפש כי תחטא וגו׳. Die Worte: ועשתה אחת מכל מצות וגו׳ weisen auf c. 4. v. 27 zurück und lehren uns, dass hier wie oben unter den מצות ה׳ אשר לא תעשינה solche Verbote verstanden sind, die, vorsätzlich begangen, mit כרת bestraft werden. Wodurch unterscheidet

sich aber unser Fall, wobei der Sünder ein Schuldopfer bringt, vom obigen Falle, wo ein Sündopfer vorgeschrieben ist? Dass oben בשגגה steht, was hier fehlt, kann den Unterschied nicht begründen, da ja auch hier im v. 18 gesagt wird: על שגגתו אשר שגג, woraus unzweideutig erhellt, dass auch hier von שגג die Rede ist. Der Unterschied kann daher nur darin bestehen, dass im obigen Falle die Sünde ihm bekannt geworden, הודע אליו חטאתו (4, 28) oder והוא ידע ואשם (5, 3; 4), während unsere Stelle von einem solchen spricht, dem die Sünde nicht bekannt geworden: ולא ידע ואשם*). Wenn aber hier von einem solchen Falle die Rede ist, so bleibt es ungemein schwierig, wie denn die Schrift sagen kann: ועשתה אחת מכל מצות ה׳ אשר לא תעשינה, da doch dies selbst noch zweifelhaft ist. Diese Frage wird von R. Simon damit beantwortet, dass hier von einem Falle gesprochen wird, wo einer gewiss eine Sünde begangen und nur nicht weiss, welche Sünde dies war, z. B.: es lagen vor ihm חלב und נותר, er ass eines von diesen, weiss aber nicht, was er gegessen, oder שבת und יום הכפורים sind nacheinander eingetroffen, er hat an einem Tage eine Arbeit verrichtet, weiss aber nicht, an welchem Tage. R. Jehuda ist der Ansicht, dass in solchen Fällen entweder nach R. Elieser ein Sündopfer oder nach R. Josua gar kein Opfer erfordert wird. Es ist vielmehr an unserer Stelle davon die Rede, dass Jemand zweifelt, ob er überhaupt eine Sünde begangen hat, z. B. er zweifelt, ob er חלב oder שומן gegessen hat, oder ob er am Sabbath oder am Wochentage eine Arbeit verrichtet hat. Dass aber von einem solchen Falle ועשתה אחת ממצות ה׳ אשר לא תעשינה gesagt wird, scheint R. Jehuda dadurch zu erklären, dass auch eine Sache, von der man zweifelt, ob sie erlaubt oder verboten ist, nach dem Gesetze der Thora als von Gott verboten gilt; wer also etwas gegessen, das möglicherweise חלב sein kann, hat etwas ge-

*) Merx in der oben S. 29 angef. Abhdl. S. 72 behauptet, der Inhalt von 5, 17 sei genau derselbe, wie von 4, 27 (vgl. auch Vater, Com. üb. d. Pent. II 170 und III 451). Dies beruht aber auf der irrthümlichen Voraussetzung, dass ולא ידע dem בשגגה entspreche. Gegen die Identität dieser beiden Ausdrücke spricht schon 5, 18, wo nach dieser Ansicht שגגתו אשר שגג והוא לא ידע eine Tautologie wäre. Ferner müsste dann das והוא ידע in 5, 3 und 5, 4 als Gegensatz von ולא ידע (5, 17) ausdrücken wollen, dass die Sünde vorsätzlich begangen wurde, was aber mit dem unmittelbar vorangehenden ונעלם ממנו im Widerspruch stände. Bedenken wir, dass alle Sündopfer nur in den Fällen gebracht werden, wo dem Sünder seine Sünde bekannt geworden (c. 4, vv. 14, 23, 28, c. 5, vv. 3, 4), so ist es klar, dass ולא ידע (5, 17) zu dem או הודע אליו (4, 28) einen Gegensatz bildet, was auch mit der jüd.-trad. Auslegung übereinstimmt.

than, das zu den מצות ה׳ אשר לא תעשינה gehört. Nach dem Talmud gesteht auch R. Simon zu, dass in dem ebengenannten Falle ein Schuldopfer gebracht wird; nur hat die Schrift zunächst bloss von einem Zweifel über die Art der Sünde gesprochen und demgemäss sich ausgedrückt (vgl. Keritot 19a und b)*). Dies Schuldopfer wird von unsern Weisen אשם תלוי genannt, weil es nur vorläufig Sühne erwirkt (תלוי), bis ihm die Sünde bekannt geworden und er dann ein Sündopfer bringen kann. Diese Erklärung der Mischna und des ת״כ ist die einzige, die den Textworten keinen Zwang anthut. Nach dieser ist dieses Schuldopfer-Gesetz eine Ergänzung zum Sündopfer-Gesetze. Da, wie wir bereits oben gesehen haben, jeder חוטא zugleich אשם ist und nur mit dem Sündopfer seine Schuld bezahlt, so wird hier angeordnet, dass in den Fällen, wo die Vorbedingung zum Sündopfer, das הודע אליו, fehlt, der Sünder aber gleichwohl seine Schuld an Gott bezahlen möchte, er ein אשם bringen solle. Nehmen wir noch die Ansicht des R. Elieser hinzu, nach welcher jeder tagtäglich ein אשם תלוי als freiwillige Gabe bringen kann, מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום (Kerit. 25a), so mag das אשם תלוי noch dazu gedient haben, um die Frommen, die sich immer nicht rein genug vor Gott fühlten, von Gewissensscrupeln zu befreien. So hat nach der Erzählung der Mischna Baba b. Buta alle Tage, mit Ausnahme des Tages nach dem Versöhnungstage, ein אשם תלוי dargebracht. Ein solches אשם wurde Schuldopfer der Frommen (אשם חסידים) genannt (vgl. Kerit. l. c.). Diese Ansicht wird vom Tur א״ח c. 1 und י״ד c. 5 als Halacha recipirt, gegen Maimonides ה׳ מעשה קרבנות 14, 8 und ה׳ שחיטה 2, 18. Dagegen hat von denjenigen Schrifterklärern, welche der Ansicht unserer Weisen nicht folgten, fast jeder eine andere Ansicht ausgesprochen. So z. B. will Ewald (Alterth. S. 65) unser אשם für eine Sünde bringen lassen, deren er sich zuerst allein bewusst wurde, ohne dass Andere ihn zur Sühne aufzufordern nöthig gehabt hätten. Er meint, man müsse והוא ידע statt ולא ידע lesen. Dies heisse dann, er hat es selbst erfahren, im Gegensatze zu dem obigen או הודע אליו, es ist ihm von Andern angezeigt worden. Dagegen ist einzuwenden: 1. die Correctur והוא ידע statt ולא ידע zeigt sich um so mehr als unerlaubte Willkür, als auch v. 18 והוא לא ידע steht; 2. bedeutet או הודע אליו gar nicht „es ist ihm von Andern angezeigt worden“, sondern im Gegentheil „es

*) Es herrscht noch ausserdem eine Meinungsverschiedenheit unter den Amoräern (רב ורב אסי), ob dies אשם nur bei חתיכה א׳ מבי חתיכות oder auch bei חתיכה אחת gebraucht wird.

ist ihm von selbst bekannt geworden", ולא שיודיעוהו אחרים, wie ת״כ bemerkt (s. oben S. 189); 3. müsste man hiernach, wie Ewald wirklich annimmt, die Opfer wegen der drei Fälle (5, 1—4) zu den Schuldopfern zählen, da ja dort ebenfalls והוא ידע steht, was aber, wie wir bereits gezeigt haben, grundfalsch ist. Andere Erklärungen, wie z. B. die von Kurtz (altt. Opferc.), der zu den Worten ולא ידע das Wort המצוה hinzudenkt, und dies Schuldopfer für eine Versündigung aus Unbekanntschaft mit dem betreffenden Gebote gebracht werden lässt, oder die von Winer, der ולא ידע stehen lässt und zugibt, dass sich dies auf die Unwissenheit beim Begehen der Sünde bezieht, aber hinzufügt, es sei die Sünde später von ihm selbst bekannt und erkannt worden, tragen offenbar in die Stelle etwas hinein, was man vergebens darin suchen kann.

בערכך לאשם. Nach בערכך ist wie oben כסף שקלים zu ergänzen.— והוא לא ידע וגו׳ lehrt, dass dies Schuldopfer nur so lange Sühne erwirkt, als er seiner Sünde nicht bewusst ist; erfährt er aber, dass er eine כרת-Sünde begangen hat, so muss er ein Sündopfer bringen.

Der folgende Vers אשם הוא וגו׳ wird von ת״כ zur Deduction mehrerer Lehren verwendet. Dem einfachen Sinne nach wird hier hervorgehoben, dass mit diesem Schuldopfer die Schuld an Gott erstattet wird. אשם heisst eigentlich „wüste, verheert sein", wie ויאשמו מזבחותיכם (Ez. 6, 6), im engeren Sinne, „leiden, büssen", wie ולא יאשמו כל וגו׳. ושונאי צדיק יאשמו (Ps. 34, 22; 23), תאשם שמרון (Hosea 14, 1), daher auch die Strafe bezahlen, wie weiter v. 24 ביום אשמתו „am Tage der Bezahlung seiner Schuld", und ebenso hier אשם אשם לה׳ er hat seine Schuld an den Ewigen bezahlt.

Dieser Vers, am Schlusse desjenigen Schuldopfers, das vorläufig die Stelle des Sündopfers vertritt, gibt uns mit unzweideutigen Worten den Unterschied zwischen Schuld- und Sündopfer an. Ein jeder Sünder sündigt in zweifacher Beziehung. Er sündigt in erster Linie gegen sich selbst, gegen seine eigene Seele, die durch die Sünde in ihrer Reinheit getrübt und aus der Nähe Gottes, dem sie entstammt und zu dessen Gemeinschaft sie bestimmt ist, entfernt wird. Dies ist namentlich bei solchen Sünden der Fall, deren vorsätzliche Uebertretung den Menschen von allem zukünftigen Heile ausschliesst, seine Seele unwürdig macht, in die Nähe Gottes zu treten, sie zur כרת-Strafe verurtheilt. Solche Sünder müssen ein Opfer bringen, dessen Zweck zunächst ist, לחטאת zur Reinigung. חטאות wurden überhaupt von Unreinen gebracht, so von der Wöchnerin, vom Aussätzigen und von זב וזבה, ja die פרה אדמה (Num. 19),

welche dazu diente, die durch Leichen Verunreinigten zu reinigen, wird חטאת genannt (Num. 19, 9). Von den Vögeln, welche genommen werden, ein mit einem Aussatz behaftetes Haus zu reinigen, wird gesagt (14, 49), sie werden genommen לחטא את הבית. Demnach dient auch jedes andere חטאת zur Reinigung. Die Reinigung ist aber nicht nur eine Reinigung der Seele, sondern auch eine Reinigung des Altars oder des Heiligthums. Jeder Sünder verunreinigt das Heiligthum, in welchem Gott in der Mitte Israels wohnt; dies drücken unsere Weisen durch die Worte aus: גורם לשכינה שתסתלק מישראל. Dies wird auch in der Schrift deutlich ausgesagt. Lev. 20, 3 heisst es: והכרתי אתו מקרב עמו כי מזרעו נתן למלך למען טמא את מקדשי. Hier wird von einer Handlung, die mit כרת bestraft wird, bemerkt, dass sie das Heiligthum verunreinigt. Ebenso wird bei dem Sündopfer des Versöhnungstages bemerkt: וכפר על הקדש מטמאות בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם וכן יעשה לאהל מועד השוכן אתם בתוך טמאותם (Lev. 16, 16). Vom Altar wird ebendaselbst (v. 19) gesagt: והזה עליו מן הדם באצבעו שבע פעמים וטהרו וקדשו מטמאת בני ישראל. Diese Stellen lehren uns, dass die Sünden das Heiligthum und den Altar verunreinigen, gewissermassen die שכינה von demselben entfernen, und dass die Blutsprengungen dieselben reinigen und die Gegenwart der שכינה wieder herbeiführen. Die Blutgaben, die bei dem Sündopfer vorgenommen werden, sind auch bei dem Stier, der zur Einweihung des Altars geopfert wurde, als solche bezeichnet, die den Altar reinigen; vgl. 8, 15: ויתן על קרנות המזבח סביב באצבעו ויחטא את המזבח. Von den Opfern des Hohenpriesters und der ganzen Gemeinde musste das Blut in das Innere des Heiligthums gebracht werden, weil durch deren Sünden auch das Heiligthum verunreinigt wurde; um die שוגג-Sünde des Einzelnen zu sühnen, genügte es aber, dass der Altar gereinigt wurde. Hieraus geht hervor, dass die Blutgaben des Sündopfers dazu dienten, dem Sünder dadurch, dass sowohl dessen Seele als auch der durch seine Sünde verunreinigte Altar gereinigt wurden, die Gottesgemeinschaft wieder zu gewinnen. Ausser dieser Sünde gegen sich selbst versündigt sich aber auch der Sünder gegen Gott und macht sich neben der negativen Bestrafung, dem Verluste der Gottesgemeinschaft, noch einer positiven Ahndung schuldig; er wird אשם, vor Gott schuldig, und נושא עון, eine Sünde tragend. Auch diese Schuld soll mit dem Sündopfer bezahlt werden. Die Erstattung dieser Schuld wird durch הקטרת אמורים und אכילת כהנים vollzogen. Mit dem Aufdampfen der Fettstücke wird ein אשה ריח ניחוח לה׳, eine Hingabe der Kräfte für Gott dargestellt, als Ersatz des durch die

Sünde Gott Entzogenen. Hinsichtlich der Verzehrung des Sündopfer-Fleisches durch die Priester wird ausdrücklich angegeben: ואתה נתן לכם לשאת את עון העדה לפני ה׳ (Lev. 10, 17), und auch unsere Weisen behaupten: כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. Der Darbringer war mit einer Sünde belastet (נושא את עונו); indem die Priester das Fleisch seines Sündopfers verzehrten, hoben sie gleichsam die begangene Sünde auf (נושאים את העון). Sie bestrebten sich, dem Volke als Ideal voranzuleuchten, es zu bessern, auf dass dadurch die Schuld wieder ersetzt und aufgehoben werde. Dadurch waren sie נושא עון in dem Sinne, wie נושא עון ועובר על פשע (Micha 7, 18). Doch וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד וגו׳ לא תאכל באש תשרף (6, 23). Ist die Sünde bis in das Innere des Heiligthums gelangt, so dass dieses einer Sühne bedarf, dann vermögen die Priester durch ihr Muster dem Verderben nicht mehr Einhalt zu thun, ja es mögen auch sie selbst an den Sünden betheiligt sein, daher soll eine andere symbolische Handlung mit dem die Sünde darstellenden Fleische vorgenommen werden: man soll es ausserhalb des Lagers schaffen und dort vernichten. — Ein Sündopfer kann jedoch nur dann dargebracht werden, wenn eine Sünde, die ein solches Opfer erfordert, mit Gewissheit begangen worden; nur in solchen Fällen hat es die Thora erlaubt und vorgeschrieben, die betreffenden Reinigungen, die מתנות דם חטאת vorzunehmen, sonst aber ist dies eine Entheiligung des Altars, eine Profanierung des Heiligthums (מביא חולין לעזרה). In Fällen, wo das Sündopfer nicht gebracht werden kann, wird, um die Verschuldung gegen Gott aufzuheben, ein Schuldopfer angeordnet. Es ist also klar, dass durch die Sünden, die ein Sündopfer erfordern, zwar auch die Rechte Gottes beeinträchtigt werden, aber dennoch die Sünde des Menschen gegen sich selbst überwiegt und deshalb das Opfer vorzüglich ein Sündopfer, nebenbei aber auch ein אשם, eine Schuldbezahlung an Gott ist.

Es gibt aber noch andere Sünden, die mehr eine Versündigung gegen Gott, eine Verletzung der Rechte Gottes, als eine Verunreinigung der Seele sind. Hier muss das Opfer hauptsächlich eine Rückerstattung des אשם an Gott und nur nebensächlich auch eine Sühne für die Seele sein, wie ja auch das Ganzopfer wegen mancher Sünde Sühne schafft (oben S. 123). Daher ist אשם mit Ausnahme des einen Falles אשם תלוי, wo das Schuldopfer gewissermassen als נדבה anstatt eines Sündopfers gebracht wird, immer da erforderlich, wo die Rechte Gottes entweder unmittelbar verletzt oder mittelbar durch Sünden gegen den Nebenmenschen beein-

trächtigt worden sind. Am deutlichsten wird uns dies in dem Ergänzungsabschnitt zu אשם גזלות Num. 5, 5—8 gezeigt. Dort wird gesagt: Wenn sich Jemand gegen den Nebenmenschen versündigt, השיב את אשמו בראשו so soll er seine Schuld zurückerstatten mit der Hauptsumme ונתן לאשר אשם לו וגו׳ und dies demjenigen geben, gegen den er sich verschuldet hat. ואם אין לאיש גאל להשיב האשם אליו, hat aber der Mann keinen Verwandten, dem man die Schuld wieder erstatten könne, האשם המושב לה׳ לכהן so gehört die erstattete Schuld dem Ewigen, der sie dem כהן gegeben; מלבד איל הכפורים, diese Schuld soll er bezahlen ausser dem Sühnewidder, der auch eine an Gott erstattete Schuld ist. Hier sehen wir unzweideutig, dass אשם nichts Anderes, als die für verletzte Rechte wiedererstattete Schuld bedeutet. Damit ist der Grund für אשם מעילות (5, 14—16), אשם גזילות (5, 20—26), אשם שפחה חרופה (19, 20—22) angegeben. Diese müssen als offenbare Rechtsverletzungen zwei Schekel werth sein. Der Nasir hat sein Gelübde gegen Gott gebrochen und ist Ersatz zu leisten verpflichtet. Er muss sein Gelübde von Neuem halten, aber noch ausserdem ein Schuldopfer bringen (Num. 6, 12). Der Aussätzige hat sich socialer Vergehen (לשון הרע), wie unsere Weisen lehren, schuldig gemacht und muss deshalb ein Schuldopfer bringen (14, 12). Doch ist bei beiden letzteren, weil sie keine offenbaren Rechtsverletzungen sind, nicht ein Werth von zwei Schekel erforderlich. Dagegen muss das die Stelle eines Sündopfers vertretende אשם תלוי den strengeren Anforderungen des Schuldopfers entsprechen und einen Werth von zwei Schekel haben. Diejenigen Sünden, bei denen ein קרבן עולה ויורד gestattet ist, sind zuvörderst falsche Eide, שבועת עדות und שבועת בטוי (5, 1; 4). Diese entsprechen den שבועות הפקדון (5, 21 f.). Bei letzteren tritt die Schuld durch die Rechtsverletzung in den Vordergrund, weshalb das Opfer ein Schuldopfer ist; bei ersteren hingegen ist es mehr die Versündigung der Seele gegen Gott durch Entweihung seines heiligen Namens, die eine Sühne erheischt; dasselbe Verhältniss hat מעילה (5, 15) zu טמאת מקדש וקדשיו (5, 2f.). In diesen drei Fällen ist die Sünde eine leichtere, keine Todsünde (über טמאת קדש vgl. Ramban zu 5, 7), weshalb auch das Sündopfer ein leichteres ist. — Ueber den Unterschied zwischen Sünd- und Schuldopfer vgl. Hengstenberg, Beitr. III S. 214 ff; Winer, Realwörterb. v. Schuldopfer (wo 12 verschiedene Ansichten angeführt sind). Riehm in St. und Kr. 1854, Rink ebendas. 1855 und noch andere bei Keil und Dillmann angeführte Autoren. — Jos. Ant. III, 9, 3 sagt: *Ὁ μὲν κατ' ἄγνοιαν εἰς τοῦτο προςπεσὼν ἄρνα καὶ ἔριφον τήλειαν*

τῶν αὐτῶν ἐτῶν προςφέρει κ. τ. λ. Ὁ δὲ ἁμαρτὼν μὲν ἑαυτῷ δὲ συνειδὼς καὶ μηδένα ἔχων τὸν ἐλέγχοντα, κριὸν θύει κ. τ. λ. „Wer aus Unwissenheit in die Sünde gerathen ist, der brachte ein Lamm und eine weibliche Ziege gleichen Alters u. s. w. Wer aber so gesündigt hat, dass es ihm bewusst ist und ihn niemand überführen kann, opfert einen Widder". Man könnte aus diesen Worten schliessen, dass der Unterschied zwischen Sünd- und Schuldopfer der sei, dass erstere wegen unwissentlicher Sünden, letztere aber wegen wissentlich begangener, aber keinem Fremden bekannter Sünden dargebracht werden. Allein man hat mit Unrecht Josephus diese Ansicht zugeschrieben. Den Abschnitt über die Opfer hat Jos. in seinen Alterthümern sehr kurz gefasst; er verweist selbst darauf, dass er in einem besondern Buche diesen Gegenstand ausführlicher behandeln wolle. Jos. hatte also wohl bloss אשם גזלות (Lev. 5, 20—26 und Num. 5, 5—10) im Auge. Von אשם תלוי und אשם מעילות konnte er nicht behaupten, dass sie wegen wissentlich begangener Sünden gebracht werden, da bei letzterem בשגגה (5, 15), bei ersterem wieder על שגגתו אשר שגג (5, 18) ausdrücklich angegeben ist. Ebenso wie Jos. nur von אשם גזלות spricht, ist bei Philo (de vict. p. 247 M.) auch nur von zwei bestimmten Fällen die Rede. Zuerst erwähnt er den Fall 5, 14—16, dann den von 5, 10—26: *ἐὰν τις ψεύσηται περὶ κοινωνίας ἢ περὶ παρακαταθήκης ἢ ἁρπαγῆς κ. τ. λ.*

V. 20. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 21. Wenn jemand sündigt und eine Untreue an dem Ewigen begeht, indem er seinem Nächsten ableugnet ein verwahrtes, eingehändigtes oder geraubtes Gut, oder er hat seinem Nächsten etwas vorenthalten. V. 22. Oder er hat Verlorenes gefunden und leugnet es ab und beschwört eine Lüge hinsichtlich eines von Allem, wodurch der Mensch mit einer That sich versündigt.

Die vorigen Schuldopfer galten solchen Sünden, durch die Gottes Rechte unmittelbar verletzt werden. Hier ist nun die Rede von einer Rechtsverletzung des Nebenmenschen, wodurch mittelbar auch gegen Gott eine Schuld verübt wird. Daher beginnt unser Abschnitt von Neuem mit וידבר. Die Sünde gegen den Nebenmenschen wird ein מעל בה׳ genannt; nicht deswegen, weil er falsch geschworen (denn שבועת עדות 5, 1 und שבועת בטוי 5, 4 werden nicht מעל בה׳ genannt), sondern weil das treulose Handeln gegen den Nächsten als eine Untreue gegen Gott betrachtet wird, der jedem seinen Besitz

gegeben und unangetastet haben will. — וכחש בעמיתו. כחש לי heisst: Jemandem lügen oder heucheln, כחש בי: Jemanden verleugnen oder jemandem ableugnen, so hier. — בעמיתו. עמית von עמה, gemeinschaftlich sein, bedeutet: Gemeinschaft, dann abstr. p. concr.: Nächster. Daher der Talmud B. mez. 58b: עם שאתך בתורה ובמצות. — בפקדון וגו׳. Es werden verschiedene Objecte genannt, die man ableugnet und abschwört. Das erste ist פקדון, etwas ihm zur Aufbewahrung Anvertrautes; darauf תשומת יד, eig. Legung der Hand, d. h. etwas, das man als Darlehen oder zu einem Compagniegeschäfte in seine Hand gelegt. (So Raschi, gegen Ibn-Esra, der es bloss von שותפות verstehen will). Der Name תשומת יד ist nach Wessely die Bezeichnung für die Uebergabe einer Sache in die Gewalt des Andern, dass er damit nach Belieben schalten und walten könne, im Gegensatze von פקדון, das der Depositär aufbewahren muss. Das Gesetz gibt also an, dass nicht nur wer ein Depositum, sondern auch, wer ein Darlehen und dgl. abschwört, ein Schuldopfer bringen muss. Und nicht nur diese beiden, sondern auch בגזל, wer einen Raub ableugnet und abschwört, ist durch letztere That ein אשם schuldig geworden, obgleich er wegen des Raubes nichts weiter als einfache Rückerstattung zu leisten hätte und die Leugnung wie der falsche Schwur bei einem Räuber zu erwarten stand. או עשק, oder er hat etwas vorenthalten. Damit wird ein Object genannt, das noch gar nicht in den Besitz des Nächsten gelangt ist. או מצא אבדה, oder er hat etwas gefunden; hier hat der Kläger selbst keine Gewissheit über die Schuld des Andern, und die Ableugnung erscheint weniger verdammenswerth. Wessely bemerkt: Bis או עשק werden die abgeleugneten Gegenstände mit ב׳ verbunden, indem die abgeleugneten Objectet bereits einmal Eigenthum des Andern gewesen sind, von עושק hingegen lässt sich nicht כחש בעושק sagen, (das Ableugnen des Vorenthaltenen ist eben der Act des Vorenthaltens; vgl. aber B. mez. 48a und Wessely zu v. 24). Daher wird bei dem auf עושק folgenden או מצא אבדה, das Prädikat וכחש in Verbindung mit בה wiederholt. — ונשבע על שקר heisst nicht einfach: falsch schwören, dies wird v. 24 durch ישבע לשקר ausgedrückt; ונשבע על שקר bedeutet vielmehr, er beschwört eine lügenhafte Aussage, vgl. v. 24. Hiermit wird zugleich gelehrt, dass nicht nur in den genannten Fällen ein Schuldopfer zu bringen ist, sondern so oft jemand eine lügenhafte Aussage beschwört und sich dadurch in den unrechtmässigen Besitz fremden Eigenthums setzt. — על אחת מכל scheint sagen zu wollen, dass er schon wegen einer dieser Veruntreuungen schuldig ist. — אשר ist mit בהנה

zu verbinden, „wodurch“. — יעשה האדם לחטא, der Mensch thut zu sündigen d. h. thuend sündigt. In Num. 5, 6 werden auch diese Sünden חטאת האדם genannt. Unsere Stelle zeigt, dass dort die Uebersetzung „Sünden gegen Menschen“ (Mendelssohn, Luth., Ros. u. A.) falsch ist, dass vielmehr „Sünden der Menschen“ übersetzt werden müsse. Diese Benennung bezeichnet die hier genannten Sünden als solche, die bei Menschen gewöhnlich vorkommen. Ebenso לכל אשר יבטא האדם בשבועה (5, 4).

V. 23. Wenn er nun sündigt und schuldig wird, so erstatte er zurück den Raub, den er geraubt, oder das Vorenthaltene, das er vorenthalten, oder das Verwahrte, das ihm zum Verwahren gegeben worden, oder das Verlorene, das er gefunden. V. 24. Oder dasjenige von Allem, in Bezug auf was er falsch geschworen, und bezahle es nach seiner Summe, und sein Fünftel füge er hinzu; demjenigen, dem es gehört, gebe er es am Tage seiner Schuldbezahlung. V. 25. Und als seine Schuld bringe er dem Ewigen einen fehlerlosen Widder vom Kleinvieh im bestimmten Werthe zum Schuldopfer, zu dem Priester. V. 26. Und der Priester erwirke ihm Sühne vor dem Ewigen, und es wird ihm vergeben werden hinsichtlich eines von Allem, wodurch er mit einer That sich verschuldet.

והיה כי וגו׳ fasst alle genannten Fälle in einen Satz zusammen, wie oben v. 5: „Wenn er sündigt und schuldig wird“. Die Sünde ist hier entweder vollständig vorsätzlich gethan worden oder בשגגת קרבן, indem er nicht wusste, dass er wegen dieser Sünde ein Opfer schuldig wird, in allem Uebrigen aber מזיד war. Es fällt auf, dass hier bei der Rückgabe die veruntreute Sache immer zweimal genannt wird, einmal mit einem Substantiv, הגזלה, העשק u. s. w., dann noch mit einem Relativsatz אשר גזל. ת״כ bemerkt hierüber: הגזלה bezeichnet jedes geraubte Gut, selbst wenn es nicht von ihm, sondern von seinem Vater geraubt wurde und ihm als Erbtheil zugefallen ist; אשר גזל hingegen bedeutet nur das, was er selbst geraubt. Die beiden Ausdrücke הגזלה und אשר גזל würden demgemäss einander widersprechen. Es wird daher entschieden, dass er zwar die גזלה in jedem Falle zurückgebe, selbst wenn der Raub von seinem Vater verübt worden, dagegen חומש und אשם nur dann bezahlen müsse, wenn er selbst geraubt hat. Dasselbe ist bei עושק der Fall. אשר הפקד אתו will lehren: כל זמן שעמו ישיבנו אין עמו משיב דמיו. Obgleich er das verwahrte Gut selbst nicht hat, sondern das Geld dafür be-

zahlt, muss er dennoch חומש und אשם bringen, אשר הפקד אתו, da es ihm einmal zur Verwahrung gegeben worden ist. האבדה אשר מצא lehrt einerseits, dass er die veruntreute Sache jedenfalls, selbst wenn die Sünde vom Vater verübt worden ist und niemand, weder er noch sein Vater, darüber falsch geschworen hat, dennoch zurückgeben müsse, anderseits wieder, dass er wegen der Veruntreuung seines Vaters, selbst wenn beide, er und sein Vater, falsch geschworen, nicht חומש und אשם zu entrichten habe. Mehr dem einfachen Sinne entsprechend erscheint die Deutung in B. Kamma 67a: אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא וכו׳. Ist das geraubte noch so, wie er es geraubt hat (unverändert), so gebe er es in natura zurück, wenn aber nicht (wenn er es verändert hat), so braucht er nur den Geldeswerth zu ersetzen.

או מכל אשר ישבע וגו׳. Vor מכל ist אחת hinzuzudenken. Der Satz will alle hier nicht genannten Fälle, in denen jemand sich unrechtmässiges Gut durch einen falschen Schwur aneignet, mit in das Gesetz einschliessen, namentlich תשומת יד, das im Vordersatze genannt wurde und hier im Nachsatze fehlt. Wessely macht die richtige Bemerkung, dass תשומת יד deshalb hier fehlt, weil er das Darlehen nicht nothwendig vor der Darbringung des Schuldopfers bezahlen muss, da es ihm doch vom Anfang an zur beliebigen Verwendung übergeben worden ist. Es genügt daher, wenn er seine Schuld eingesteht und verspricht, sie später zu bezahlen. In allen andern obengenannten Fällen hingegen muss die veruntreute Sache nothwendig vor Darbringung des Schuldopfers zurückerstattet werden. — ושלם אתו. אתו lehrt, dass er weder כפל noch ארבעה וחמשה (Exod. 21, 37 ff.) bezahlen muss. Wenn Knobel bemerkt, hier seien nur solche unrechtmässige Handlungen gemeint, welche aus gewissen Schwächen hervorgehen, nicht gerade aus einem bösen Vorsatz, weil sonst nicht bloss ein Schuldopfer und einfacher Ersatz nebst einem Fünftel, sondern etwa vier- oder fünffacher Ersatz vorgeschrieben sein würde; so ist dies reine Willkür und hat im Gesetz gar keine Begründung. Vier- oder fünffacher Ersatz wird nur bei Diebstahl eines Ochsen oder Schafes, das er geschlachtet oder verkauft hat, gefordert; Doppeltes auch nur bei Diebstahl und Unterschlagung (Exod. 22, 8), und selbst dort ist er von der Strafe befreit, wenn er seine Sünde selbst eingestanden hat, wie es hier der Fall ist. — בראשו nach seiner Summe. ראש Kopf, dann auch „das Oberste, das Höchste" bezeichnet hier wie das lateinische summa „eine Summe", ebenso in נשא את ראש (Exod. 30, 12 u. s.) Andere erklären בראשו „nach

seiner Hauptsumme“, d. h. das Kapital. וחמישתיו „und seine Fünftel“. Das Hauptwort חמישית müsste regelmässig in der Mehrzahl חמישיות lauten, es würde demnach hier חמישיותיו heissen müssen; allein mehrere Subst. auf ִית und וּת bilden die Mehrz. mit ִים. (vgl. Ew. 186e). Die Mehrz. kann nicht, wie Wessely, Keil und Knobel meinen, deshalb stehen, weil das Wort sich auf alle obengenannten Fälle bezieht, denn dann würde חמישיתם stehen. Noch weniger kann man mit Ib. Esr. annehmen, dass er wegen der vorsätzlichen Veruntreuung 2 Fünftel zahlen müsse, da in Num 5, 7 nur חמישתו vorgeschrieben ist. Der Unterschied, der nach Ib. Esra zwischen unserem Falle und dem in Num. 5, 5 ff. bestehen soll, dass hier die Veruntreuung durch Zeugen zur Anzeige gekommen, dort aber von ihm selbst eingestanden wurde, lässt sich durch die Schrift nicht begründen. Wir sind daher, wenn חמשתיו ein Pl. ist, auf die Bemerkung unserer Alten angewiesen: .רבתה התורה חמישיות הרבה בקרן אחת Man kann auch wegen eines Kapitals mehrere Fünftel schuldig werden, wenn man nämlich den חומש abgeleugnet und abgeschworen hat u. s. f. Indessen übersetzen sowohl die Targumim als auch die anderen alten Verss. im Sing., und es kann das Suff. âw an ein weibl. Sing. auf ּת- oder ִית gehängt werden (vgl. Ew. 359b). Die דרשה der Weisen mag daher nur an die ungewöhnliche Form angelehnt sein. — לאשר הוא לו will sagen, dass auch der חומש dem Eigenthümer der Sache bezahlt werden muss und nicht dem Heiligthum (Wessely). — ביום אשמתו Jon., Ib.-Es. u. Raschbam erklären dies: „am Tage, da er seine Schuld bereut“. Dagegen muss nach Talm. (B. mez. 43b) anders erklärt werden. Nach R. Aqiba will dieser Ausdruck lehren, dass er soviel zahlen muss, als die Sache zur Zeit, da er vom Gerichte verurtheilt wird, im Werthe hat; danach müsste man übersetzen: am Tage, da er schuldig (gesprochen) wird. Die Schule Hillels aber meint, er muss so viel zahlen, als die Sache werth war am Tage, da er die Schuld begangen (כשעת הוצאה). Nun können diese Lehrer nicht ביום אשמתו „am Tage seiner Schuld“ für den Tag, an dem er die Schuld begeht, erklären, da er es doch an diesem Tage nicht zurückerstattet. Sie haben vielmehr ביום אשמתו als „den Tag seiner Büssung“ gefasst, an dem er seine Schuld büsst oder bezahlt. Da er nun an diesem Tage seine Schuld bezahlen soll, so ist es selbstverständlich, dass die zu zahlende Summe nach dem Tage der Begehung der Schuld bestimmt wird. ביום אשמתו sagt nun, dass er mit dieser Zahlung die Schuld gegen seinen Nebenmenschen abgetragen hat, darauf heisst es: ואת אשמו

יביא לה׳, er hat noch eine Schuld dem Ewigen zu entrichten. — בערכך לאשם wie oben v. 18. — על אחת bezieht sich nicht auf das unmittelbar vorhergehende ונסלח לו, denn סלח wird nicht mit על, sondern mit ל׳ verbunden (וסלחת לעונינו ולחטאתינו Exod. 34, 9); es muss vielmehr על אחת auf וכפר bezogen werden. — על אחת מכל lehrt, dass er schon wegen einer der oben genannten Sünden schuldig ist, woraus zu schliessen, dass, wenn er mehrere dieser Sünden begangen, er für jede besonders חומש und אשם zu zahlen hat. — אשר ist mit בה zu verbinden, „wodurch". — יעשה לאשמה, er thut schuldig zu werden, d. h. er wird thuend schuldig (vgl. oben v. 22).

Nach Wellhausen (Prolegomena[4] S. 73f.) u. A. kommen Sünd- und Schuldopfer bis Ezechiel nirgends vor und scheinen nicht lange Zeit vor ihm, wohl im 7. Jahrhundert, an Stelle der früheren Geldbussen (2. Kön. 12, 17) getreten zu sein. Indessen kann in letzterer Stelle keineswegs von Geldbussen die Rede sein, da solche selbst nach dem Priestercodex nur ausnahmsweise (Num. 5, 8) den Priestern gehören. Es hätte demnach der PC. das Einkommen der Priester geschmälert! Ausserdem müsste dort יהיה (wie יובא) in der Einz. stehen, wenn es sich auf כסף bezöge. Es kann daher dort nur „Geld von Sündopfern und Schuldopfern" gemeint sein. Das Geld, das die Sünder behufs Anschaffung von Sünd- und Schuldopfern gegeben hatten, wurde nicht in den Tempel gebracht, da sie (die Sünd- und Schuldopfer) den Priestern gehörten; (eine andere Erkl. s. in M. Schekalim VI Ende). Die Stelle beweist also die Existenz der Sünd- und Schuldopfer in alter Zeit. Ferner wird das Sündopfer erwähnt in Hosea 4, 8, welche Stelle zwar von Wellh. ihres einfachen Sinnes entkleidet wird, vgl. aber Halévy, Rech. bibl. II p. 230f. Auch Jer. 17, 1 scheint mit ולקרנות מזבחותיכם auf den Sündopfer-Ritus anzuspielen. Endlich wird in Ps. 40, 7 (vgl. über diesen Bredenkamp, Gesetz und Propheten S. 59ff.) das Sündopfer erwähnt. Wenn in Esra 8, 35 das Sündopfer auch „Olah" genannt wird, so mag auch noch an anderen Stellen עולה als allgemeiner Name für alle hochheiligen Thieropfer gebraucht sein und das Sündopfer mit einschliessen.

---

2) Sinai-Opfergesetze, Lev. 6—7.

α) Das Ganzopfer c. 6, 1—6.

V. 1. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 2. Befiehl dem Aaron und seinen Söhnen also: Dies ist die Lehre des Ganzopfers, das ist dasjenige, welches auf seinem Brande auf dem Altar die ganze Nacht bis zum Morgen verbrennt — und das Feuer des Altars soll während dessen in Brand erhalten werden. —

Dieser Abschnitt ist am Sinai unmittelbar nach Exod. 29 offenbart worden (oben S. 70). Am Schlusse dieses Capitels wird geboten, täglich morgens und abends ein Ganzopfer zu bringen. Wie das Ganzopfer dargebracht werden soll, ist aus den Vorschriften, die in demselben cap. (v. 16—18) für das Einweihungs-Ganzopfer gegeben werden, zu ersehen (vielleicht wurde der Abschnitt über עולת צאן zum Gesetze über das tägliche Ganzopfer hinzugefügt (s. oben S. 133). Hier werden nun besondere Vorschriften für das Tamid nach dessen Verbrennung und zugleich für das Unterhalten des Feuers auf dem Ganzopferaltar gegeben. — צו את אהרן. Der ת״כ bemerkt: אין צו אלא זירוז מיד ולדורות, der Ausdruck צו wird immer da gebraucht, wo der Beauftragte angeeifert wird, den Befehl sogleich zu vollziehen und dieser auch für die folgenden Geschlechter Giltigkeit haben soll. In der That sind auch alle Gesetze dieses Abschnittes auch für die Folgezeit giltig. Diejenigen Gesetze, die nicht לדרות giltig waren, sind alle in Exod. 29 aufgezeichnet. Selbst das Gesetz über עולת תמיד würde nicht לדרות gelten, wenn dabei nicht (Exod. 29, 42) ausdrücklich לדרתיכם angeordnet wäre. Dass diese und die folgenden Opfergesetze zuvörderst an Aaron und seine Söhne gerichtet sind, zeigt, dass diese Gesetze hauptsächlich zur Unterweisung der Priester dienen. Diese haben die Pflicht zwischen Heiligem und Unheiligem zu unterscheiden (10, 10), ebenso auch zwischen קדשי קדשים und קדשים קלים, die im Verhältniss zu ersteren gewissermassen חול sind. Ferner müssen sie die עבודות verrichten und daher mit diesen vertraut sein. Was jedoch die letzteren betrifft, so sind diese, insoweit sie Exod. 29 bereits enthält, in unserem Abschnitte nicht vorgeschrieben (oben S. 25ff.). — זאת תורה. Die Bezeichnung einer Gesetzesgruppe als eine תורה kommt in der Schrift öfters entweder in der Ueberschrift oder in der

Unterschrift oder in beiden zugleich vor. Letzteres ist hier der Fall. תורה, von הורה, lehren (Hif'il von ירה) bedeutet: Lehre, Unterweisung. Sie kann eine General-Thora, eine Unterweisung für das ganze Leben sein, was man thun und was man unterlassen soll. In diesem Sinne werden alle Gebote Gottes תורת ה׳ genannt; der Name תורה wird aber auch von einer Special-Thora gebraucht. Eine solche enthält die Vorschriften für eine Person, wie תורת המצורע, תורת הנזיר, das Verfahren mit einer Sache wie שלמים, עלה, מנחה, oder sonst eine in gewissem Sinne zusammengehörige Gesetzesgruppe, wie זאת התורה אדם וגו׳ (Num. 19, 14). — Der folgende Satz היא העלה wird verschieden erklärt. Einige (Kn., Philippsohn u. A.) fassen היא als gleichbedeutend mit תהי: es sei das Ganzopfer auf der Brandstätte u. s. w. Es lässt sich aber nicht nachweisen, dass היא an der Spitze des Satzes diese Bedeutung haben kann. Keil bezieht das תוקד des folgenden Satzes auch auf den ersten Satz: „Es, das Brandopfer, soll auf dem Feuerherde u. s. w. die ganze Nacht bis zum frühen Morgen brennen". Allein eine Redeweise wie „es, das Brandopfer", dürfte sich im Hebräischen kaum noch finden. Ausserdem wird diesen Uebersetzungen von der jüd. Tradition widersprochen; denn nach dieser dürfen wohl die חלבים ואברים die ganze Nacht verbrannt werden, aber dies ist durchaus keine Pflicht (Meg. 20b). Auch die andern Erklärungen bieten mehr oder weniger Schwierigkeiten. Unsere Uebersetzung ist oben S. 54 begründet. — כל הלילה עד הבקר sagt, dass hier zunächst von dem Ganzopfer gesprochen wird, das die ganze Nacht auf dem Altar brennt. Diese תורת העלה handelt aber zugleich vom אש המזבח, weil das Feuer des Altars in innigster Beziehung zur עלה steht. Das Feuer des Altars wird nach dem Gesetze zunächst für die עלה angezündet; alles Andere, das auf dem Altar verbrannt wird, soll על העלה hingelegt werden (ob. S. 128). Das Altarfeuer könnte daher auch אש העלה genannt werden, wie ja der ganze Altar מזבח העלה heisst. Es wird daher nicht auffallen, wenn die Vorschriften über das Feuer תורת העלה genannt werden, und dies um so weniger, als wir dem Worte עלה die Bedeutung „Aufflammendes, Verbrennendes" beilegen (ob. S. 116).— ואש המזבח תוקד בו ist übrigens besser als Zwischensatz zu fassen, wonach die eigentliche תורת העלה erst mit v. 3 beginnt. *)

*) Nach Hirsch stellt das Feuer auf dem Altar das אש דת, das Feuergesetz dar. Die עלת תמיד wurde zweimal täglich dargebracht, und dies vergegnwärtigte

In der תורת העולה wird demnach angeordnet: 1. was mit der עולה nach der Verbrennung derselben zu geschehen hat. Es soll a) jeden Morgen תרומת הדשן genommen (v. 3), b) die andere Asche, wenn zuviel davon auf dem Altar ist, an einen reinen Ort ausserhalb des Lagers getragen werden (v. 4). 2. wird befohlen, dass auf dem Altar beständig Feuer unterhalten werde, und zwar nicht nur während der Nacht (v. 2), sondern auch bei Tage (v. 5). Endlich wird noch 3. das Gebot vom Unterhalten des Feuers sowohl bei Nacht als bei Tage in einen Satz zusammengefasst (v. 6).

היא העולה ist ein Erklärungssatz zu העולה (ob. S. 54). Nicht von jeder עולה gilt das nachfolgende Gesetz, denn der Priester soll nicht nach jedem Ganzopfer die תרומת הדשן nehmen, sondern nur einmal des Tages, jeden Morgen. Das folgende Gesetz gilt daher nur von der עולה, welche die ganze Nacht bis zum Morgen auf ihrem Brande verbrennt. Zunächst ist hier an das tägliche Abendopfer zu denken, das jedenfalls die ganze Nacht, verzehrt oder unverzehrt, auf der Brandstätte lag; aber der Satz ist allgemein gehalten und schliesst auch andere Ganzopfer mit ein. Ja nach unsern Weisen ist hier unter עולה nicht nur עולה im engern Sinne, das Ganzopfer, sondern Alles, was auf dem Altar aufflammt, also auch die Fettstücke der Friedensopfer, zu verstehen (diese werden in v. 5 ausdrücklich genannt). Diese Ansicht ist gewiss die richtige, denn wenn der Priester die Asche nimmt אשר תאכל האש את העולה, so wird er gewiss auch die Asche der Fettstücke der andern Opfer mitnehmen, da er sie doch nicht aussondern kann. Alle andern עולות oder die חלבים müssen jedoch nicht nothwendig auf dem Altar sein, während das Abend-Tamid jede Nacht auf dem Altar lag*).

Aus dem Suffix (מוקדה) schliesst R. Levi b. Gerson (רלב״ג), dass für die Opfer eine besondere Feuerschicht (מערכה) eingerichtet war. In Joma 45a sind über die Zahl der מערכות des Altars 3 verschiedene Ansichten zu finden. Es waren nach einer 2, nach der andern 3 und nach der dritten 4 Feuerschichten auf dem Altar. Dass wenigstens zwei מערכות dort waren, beweist der Talmud aus על מוקדה und ואש המזבח תוקד בו, indem angenommen wird, dass das אש המזבח eine andere מערכה war, als diejenige, die mit מוקדה benannt wird. מוקדה ist die מערכה גדולה für die Opfer, אש המזבח ist die מערכה

---

die ständige Hingabe Israels an das אש דת, um sich von demselben läutern zu lassen.

***) Das kleine מ׳ will vielleicht מוקד = יוקד oder יקוד (Jes. 80, 14) setzen, wodurch die Erklärung des Wortes als „Brand" erhärtet wird.**

שניה של קטרת. Nach dem einfachen Sinne will ואש המזבח תוקד בו einschärfen, dass auch während der Nacht das Feuer auf dem Altar brennen soll, und zwar während der ganzen Nacht, auch nachdem das Ganzopfer schon verzehrt ist. Der Satz ואש המזבח וגו׳ ist in Parenthese zu setzen. Indem gesagt wird, dass hier von dem Ganzopfer, das die ganze Nacht auf seinem Brande auf dem Altar verbrennt, gesprochen werden soll, wird der Befehl hinzugefügt, dass während dieser ganzen Zeit Feuer auf dem Altar brennen soll. Da jedoch dieses Feuer schon mit den Worten העולה על מוקדה vorgeschrieben wird, so ist die Annahme unserer Weisen berechtigt, dass ausser dem Feuer, welches das Ganzopfer verzehrte, noch ein besonderes אש המזבח existirte.

V. 3. Und der Priester ziehe ein leinenes Gewand an, lege leinene Beinkleider an seinen Leib, hebe die Asche ab, zu welcher das Feuer das Ganzopfer auf dem Altar verzehrt hat, und lege sie neben den Altar. V. 4. Und er ziehe seine Kleider aus und ziehe andere Kleider an und bringe die Asche ausserhalb des Lagers hinaus an einen reinen Ort.

Mit v. 3 beginnt die תורת העולה. Dass eine solche mit Waw convers. perf. beginnt, ist hier nicht vereinzelt (vgl. 14, 2: תורת המצורע ביום טהרתו: והובא אל הכהן). Vor der ersten עבודה, die der Priester verrichten soll, wird ihm vorgeschrieben, dass er die בגדי כהונה anziehe. In cap. 1—5 fehlt diese Vorschrift, weil dort das Gesetz an die Kinder Israel gerichtet ist. Hier aber im Gesetze für die Priester wird diese Vorschrift an die Spitze der עבודות gestellt. Vielleicht musste dies deshalb hier besonders vorgeschrieben werden, weil man leicht denken könnte, תרומת הדשן gehöre gar nicht zu den עבודות, da diese erst nach dem Verbrennen des Opfers vorgenommen wird (s. oben S. 56). Dass zu allen עבודות die Priesterkleider angezogen werden müssen, ist bereits in Exod. 28, 43 geboten. Es werden aber hier nicht alle 4 Gewänder, sondern nur die zwei grösseren genannt. מדו בד, ein leinenes Gewand, מַד, von מדד, ausstrecken, messen, ist ein Kleid, das den ganzen Körper bedeckt und daher nach dem Maasse des Körpers gemacht ist, weshalb unsere Weisen von hier das Gesetz ableiten, dass das Priesterkleid כמדתו, dem Priester angemessen sein müsse (Joma 23b). Das ו ist nach Kimchi zu 2. Sam. 20, 8. und Ewald 211b nicht Suff., sondern Bindevokal des Stat. constr., wie בנו בעור, חיתו ארץ. Es könnte zwar auch Suff. sein, da auch Subst. mit Suff. im stat. constr. stehen

können, wie מחסי עז (vgl. Ew. 291b); allein das parallele ומכנסי בד spricht gegen die Annahme eines Suffixes; auch LXX, Onk. u. Jon. übersetzen ohne Suff. Was hier מדו heisst, wird sonst כתנת genannt. — בד, von בדד, abgesondert oder rein sein, ist weisses Linnen (s. Exod. 28, 42). — מכנסי, von כנס, hüllen. — ילבש על בשרו wird durch Exod. 28, 42 (לכסות בשר ערוה) näher erklärt. — דשן bedeutet Fettigkeit und Asche von fetten Theilen.— אשר, wozu. תאכל hat hier den doppelten acc. את העלה und אשר. Letzteres bezeichnet die letzte Wirkung der Handlung (vgl. Ew. 281d). Er soll nicht die Asche des Holzes, sondern die der verzehrten Opferstücke nehmen. — ושמו, diese Asche lege er neben den Altar. Der Ort wird oben c. 1 v. 16 מקום הדשן genannt. Die Aschen-Hebe (תרומת הדשן) ist nach Hirsch als Abschluss des Dienstes des vorigen Tages zu begreifen. Der Priester hob ungefähr einen Handgriff voll Asche (קומץ) aus dem Opferbrande heraus (Joma 24a) und legte sie zur Ostseite neben den Altaraufgang nieder, als Gedächtniss für die am vergangenen Tage vollzogenen Hingebungen an Gott. Es ist sonach der קומץ der תרומת הדשן ebenso wie der קומץ der Mincha eine אזכרה vor Gott. Der v. 4 in Ps. 20: יזכר כל מנחתך ועולתך ידשנה mag wohl auf die אזכרה der מנחה und die תרומת הדשן der עלה hinweisen.

Dann ziehe er andere Kleider an. Diese Kleider sollen geringer als die vorhergehenden, aber doch Priesterkleider sein (vgl. Joma 23b*). Der Ort, wohin die Asche ausserhalb des Lagers gelegt wurde, wird oben 4, 12 שפך הדשן genannt.**) Dies Hinaustragen musste nicht jeden Tag geschehen, sondern nur, wenn die Asche auf dem Altar zu viel war.

V. 5. Das Feuer auf dem Altar bleibe während dessen brennen, es erlösche nicht, und es zünde der Priester Morgen für Morgen Holz darauf an, ordne darauf das Ganzopfer und lasse darauf die Fettstücke der Friedensopfer verdampfen. V. 6. Ein Feuer brenne beständig auf dem Altar und erlösche nicht.

*) Nach R. Elieser (das. u. ת״כ) jedoch sind hier profane Kleider gemeint, was nach Ramban der einfache Sinn ist.

**) Dieser Platz wird in Jer. 31, 39 עמק הפגרים והדשן genannt. Unter פגרים sind, wie in Gen. 15, 11, die todten Thierkörper verstanden, die nach 4, 12; 22 und 16, 27 dort hinausgetragen und verbrannt wurden. Der Name פגרים wird wohl gebraucht, weil dieselben verunreinigende Wirkung hatten (16, 28). Möglich aber auch, dass der מקום טמא, von dem in 14, 40f. die Rede ist, in der Nähe des שפך הדשן lag und dass dorthin auch wirkliche פגרים geworfen wurden.

Hier wird angeordnet, dass auch am Tage das Feuer fortbrenne*) (Ib. Esra). R. Josua schliesst aus unserer Stelle, dass neben den oben S. 224 genannten מערכות noch eine dritte Feuerschicht zur Unterhaltung des Feuers (מערכה לקיום האש) brennen musste (vgl. ת״כ). — לא תכבה ist ein Verbot (לא תעשה), das Feuer auf dem Altare auszulöschen. — בבקר בבקר. Jeden Morgen soll soviel Holz angebrannt werden, dass das Feuer bis zum anderen Morgen brenne. בבקר בבקר, am Morgen, am Morgen d. h. jeden Morgen, wie איש איש jeder Mann. וערך עליה העולה. Zuallererst soll das Morgen-Tamid dargebracht werden (diesem darf nichts vorangehen). — והקטיר עליה חלבי השלמים. Dann erst dürfen die Fettstücke der übrigen Opfer angezündet werden. Unter חלבי השלמים sind hier alle Opfertheile, auch die von Sünd- und Schuldopfern, verstanden; שלמים wird nur als Beispiel angeführt (vgl. ת״כ und Malbim). Aus letzterem Satze wissen wir, dass alle Opfer nach dem Morgen-Tamid dargebracht werden und dass das Abend-Tamid das letzte Opfer des Tages sein müsse. אש תמיד תנו׳. תמיד, beständig, bei Tag und bei Nacht, wiederholt und fasst zusammen die Gebote von v. 2. und v. 5. (Die von hier abgeleiteten Lehren unserer Weisen s. Joma 45b und ת״כ zur Stelle).

β) Das Speiseopfer, 6, 7—11.

V. 7. Und dies ist die Lehre des Speiseopfers: Die Söhne Aarons sollen es vor den Ewigen an die Vorderseite des Altars bringen. V. 8. Und er hebe davon mit seiner Hand ab, etwas vom Mehl des Speiseopfers und von seinem Oele und allen Weihrauch, der auf dem Speiseopfer liegt, und lasse es auf dem Altar zum Wohlgeruch aufdampfen, als seinen Erinnerungstheil, dem Ewigen. V. 9. Und was davon übrig bleibt, sollen Aaron und seine Söhne essen; als ungesäuerte Brote soll es gegessen werden an einem heiligen Orte, im Hofe des Stiftszeltes sollen sie es essen. V. 10. Es werde nicht gesäuert gebacken, als ihren Antheil habe ich es von meinen Feueropfern gegeben; hochheilig ist es, wie das Sündopfer und wie das Schuldopfer. V. 11. Jeder Männliche unter den Söhnen Aarons soll es essen; es ist eine ewige Gebühr für eure Geschlechter von den Feueropfern des Ewigen. Alles, was sie anrührt, soll heilig sein.

---

*) Nach meiner obigen Erklärung von מוקד kann בו hier und in v. 2 sich auch auf מוקד beziehen, wie mir mein Schüler Dr. Heilbut ז״ל im Jahre 1874 bemerkte und wie ich dies später auch bei Dillmann und Strack gefunden habe.

Das Gesetz vom Speiseopfer enthält die Opferhandlungen sowie die Vorschriften über das Verzehren desselben. Die Angabe der Stoffe, woraus die Mincha besteht, gehört in das Opfergesetz für das Volk. Dass ein solches auch in unserem Abschnitt vorausgesetzt und darauf Bezug genommen wird, zeigen c. 7, vv. 9—10. — וזאת תורת המנחה. Dazu ת״כ: תורה אחת לכל המנחות להטעינן שמן ולבונה. Alle Speiseopfer werden einander gleichgestellt, indem sie alle hier in einem Abschnitt zusammen behandelt werden. Sie müssen daher alle (mit Ausnahme derjenigen, die ausdrücklich von dieser Vorschrift ausgeschlossen sind) Oel und Weihrauch als Beigabe erhalten, selbst das Priester-Speiseopfer, das ganz verbrannt wird.— הקרב ist inf. abs. mit בני אהרן als Subject (Ew. 328c). Es ist damit die הגשה geboten, wie oben 2, 8; hier wird der Ort der הגשה näher angegeben. לפני ה׳, vor Gott, das ist die Westseite, und אל פני המזבח ist die Vorder- oder Südseite des Altars (ob. S. 135). Es wird also an den südwestlichen Höhenwinkel dargereicht (ob. S. 150). — והרים ממנו, wie oben 2, 9. Das Verb והרים bezieht sich auf den קומץ und die לבונה; es sind daher vor ואת כל הלבונה die Worte והרים ממנו zu wiederholen. — בקמצו. קומץ ist die nach der bereits oben (S. 147) beschriebenen Weise geschlossene Hand*). — בקמצו „mit seiner Hand“ lehrt, dass er nicht überfüllt (מבורץ) sei. Das Suffix ו zeigt, dass man nicht ein Gefäss dazu gebrauche, welches das Mass seiner Handvoll fasst. Das מ׳ bei מסלת und ומשמנה ist partitiv. — אזכרתה — והקטיר המזבח, er lasse es aufdampfen als אזכרתה.— והנותרת ממנו יאכלו אהרן ובניו. Die Bestimmungen über das Essen der Priester sind hier ausführlicher, als oben 2, 4; 10, wo sie nur beiläufig aus dem oben (S. 145) angegebenen Grunde vorkommen. — יאכלו אהרן וגו׳, es ist ihnen geboten, dass sie es essen sollen. Die Pflicht zu essen wird durch die Wiederholung תאכל gelehrt. — במקום קדוש ist hier ein כלל, der durch בחצר אהל מועד beschränkt wird. Jedoch wird hier beim Essen der קדשי קדשים nicht wie oben der Vorhof mit פתח אהל מועד benannt, denn letzterer Ausdruck bezeichnet bloss den Theil des Vorhofs, der לפני אהל מועד ist, und schliesst die Hallen, welche ausserhalb der Vorhofsmauer gebaut sind und nur einen Eingang vom Vorhofe aus haben (לשכות הבנויות בחול ופתוחות לקדש) aus (vgl. oben zu 3, 8); בחצר אהל מועד hingegen umfasst auch diese Räumlichkeiten (ob. S. 66). — לא תאפה חמץ bezieht sich auf die Ueberreste (שיריים), wie aus dem folgenden

---

*) Will man diese Bedeutung des Wortes קֹמֶץ nicht zugeben, so kann man בקמצו als Infinitiv fassen, wie בקצרך (Lev. 23, 22), s. ob. S. 66

חלקם וגו׳ ersichtlich ist. — חלקם וגו׳ מאשי, s. oben S. 144. — קדשי קדשים s. oben zu 2, 3. חלקם נתתי וגו׳ gibt den Grund an, warum auch der Rest nicht חמץ gebacken werden dürfe. Da der Rest ein Theil von den אשי ה׳ und קדש קדשים ist, so soll auch dabei das die Corruption symbolisirende חמץ vermieden werden. — כחטאת וגו׳ bezieht sich vielleicht nicht auf קדש קדשים היא — da wie bereits (ob. S. 144) erörtert, מנחה vor חטאת ואשם noch das voraus hat, dass auch die Uebereste den Namen אשי ה׳ führen — vielmehr wird hier gesagt: חלקם נתתי אותה כחטאת וכאשם, ich habe ihnen von meinen Feueropfern dies zum Antheil gegeben, wie חטאת und אשם. Für die Richtigkeit dieser Auffasung spräche auch c. 7 v. 7. Nach den Accenten jedoch scheint die Vergleichung mit חטאת und אשם die מנחה als ebenso קדש קדשים zu bezeichnen. Danach wird hier gesagt, dass Gott die Speiseopfer-Reste den Priestern zwar als Antheil gegeben; aber nicht, wie חזה ושוק von שלמים, als קדשים קלים, sondern wie חטאת ואשם als קדשי קדשים. — כל זכר וגו׳. Dem einfachen Sinne nach wird hier nur gesagt, dass jeder Mann, der ein Priester ist, es essen kann, wenn es ihm als Antheil zufällt; s. jedoch darüber w. u. — חק עולם. חק ist hier ein Bestimmtes wie כי חק לכהנים וגו׳ (Gen. 47, 22) und כי חקך וחק בניך (Lev. 10, 14). — עולם לדורותיכם s. oben zu 3, 17. — כל אשר יגע בהם יקדש, s. weiter zu v. 20.*)

γ) Das Opfer Aarons und seiner Söhne, 6, 12—16.

V. 12. Und der Ewige sprach zu Mose wie folgt: V. 13. Dies ist das Opfer Aarons und seiner Söhne, das sie dem Ewigen darbringen sollen am Tage, da er gesalbt wird: ein Zehntel Epha Kernmehl als ständiges Speiseopfer, die Hälfte des Morgens und die Hälfte des Abends. V. 14. Auf einer Pfanne soll es in Oel bereitet werden, wohlgetränkt sollst du es bringen, ein halbgebackenes Brocken-Speiseopfer sollst du darbringen zum Wohlgeruch dem Ewigen. V. 15. Und auch der Priester, der an seiner Statt von seinen Söhnen gesalbt wird, soll es bereiten, als eine ewige Gebühr dem Ewigen; ganz soll man es aufdampfen lassen. V. 16. Und jedes Speiseopfer eines Priesters sei Ganz-Opfer, und werde nicht gegessen.

---

*) Nach Ewald (Gesch. II 288) ist in unserem Opfergesetze eine dekalogische Anordnung nach Pentaden und Dekaden vorhanden, und zwar: 1) 2×5 in 6, 2—6; 7—11; 2) 2×5 in 6, 13—16; 18—23; 3) 10 in 7, 1—10; 4) 10 in 7, 11—21; 5) 2×5 in 7, 23—27; 29—33.

Unser Abschnit beginnt von neuem mit וידבר; den Grund davon s. ob. S. 34. Den Gesetzen über das Speiseopfer reiht sich passend der Abschnitt über das Opfer Aarons und seiner Söhne an, das auch ein Speiseopfer ist. Die Priester, an deren Spitze der Hohepriester steht, haben, wie in v. 11 gesagt wird, ein חק עולם, ein ewiges bestimmtes Einkommen von Gott erhalten. Daher sollen auch sie ein חק עולם לה׳ darbringen, auf dass sie sich stets dessen bewusst seien, dass sie an Gottes Tische sitzen und dass sie dafür den Israeliten den Weg zeigen sollen, den sie als Gottesdiener zu wandeln haben, s. oben S. 39.

Ueber die in unserem Abschnitte behandelte Mincha lehrt die Tradition, dass 1. jeder Priester dieselbe am Tage seines Dienstantrittes als מנחת חינוך zu bringen hat, und dass 2. an jedem Tage vom Hohenpriester diese Mincha zur Hälfte Morgens und zur Hälfte Abends dargebracht werden müsse. Letztere wurde מנחת חביתין genannt. — מנחת חינוך (Einweihungs-M.) unterschied sich dadurch von מנחת חביתין, dass erstere auf einmal geopfert wurde, letztere aber halb Morgens und halb Abends; im Uebrigen aber waren sie nach Maimonides ה׳ כלי מקדש V, 16 (s. מל״ם z. St.) einander gleich. Dagegen wird in ת״כ zu unserem Abschnitt gelehrt, dass מנחת חנוך noch in anderen Beziehungen von מנחת חביתין verschieden war. Die מנחת חביתין erforderte drei Log Oel und musste רבוכה zubereitet werden, was bei מנחת חינוך nicht stattfand. Letztere ist demnach nicht verschieden von der einfachen מנחה על המחבת (2, 5), die ein Priester darbringt. Nach einer Version in Raschi (Men. 51b) wurde die מנחת חינוך nur am Tage der Einweihung der Stiftshütte, aber nicht in der Folgezeit dargebracht. Allerdings spricht die Talmudstelle Men. 78a dagegen, denn dort wird gesagt: Ein Hohepriester muss am Tage seines Amtsantrittes 2 Menachot bringen, eine als חביתין und eine als חנוך; hat er bisher noch gar nicht im Heiligthum gedient, so hat er 3 Menachot darzubringen, indem er dann zwei als חנוך zu bereiten hat.*) Jedenfalls ist nach der Tradition מנחת חביתין und מנחת חינוך (letzteres wenigstens für die Milluïm-Zeit) sowohl für den Hohenpriester als für die gemeinen Priester vorgeschrieben. Schwieriger ist es, diese traditionelle Vorschrift mit den Worten der Schrift in Einklang zu bringen. Dies ist von Wessely, Malbim, Mecklenburg und Hirsch versucht worden. Wessely und Malbim

*) Vielleicht meinte Raschi, dass an dieser Stelle nur von rabbinischen Bestimmungen (דרבנן) die Rede ist.

erklären v. 13 so, wie wenn ומנחה תמיד stände. Aaron und seine Söhne sollen jeder ביום המשח אתו, am Tage, da er ins Amt eingesetzt wird, ein Zehntel Epha Kernmehl bringen; ומנחה תמיד, dies soll aber zugleich eine tägliche Mincha sein, die Hälfte Morgens und die Hälfte Abends. In v. 15 wird darauf erklärt, dass die מנחה תמיד nur vom Hohenpriester und nicht von den gemeinen Priestern gebracht werden soll. Dass aber auch hinsichtlich der Söhne Aarons vom יום המשח אתו gesprochen wird, ist nicht auffallend, wenn man Exod. 40, 15; Lev. 7, 36 und Num. 3, 3 vergleicht. Diese Erklärung ist höchst gezwungen. Mecklenburg nimmt die Worte זה — סלת als Subject und מנחה תמיד als Prädikat des Satzes: Dieses Opfer Aarons und seiner Söhne, das sie jeder am Tage seiner Amtseinsetzung dem Ewigen darbringen, nämlich ein Zehntel Epha Kermehl — dieses Opfer sei auch ein מנחה תמיד u. s. w. Im v. 15 wird dann gesagt, wer die מנחה תמיד darzubringen hat. Diese Erklärung thut dem Schriftworte weniger Zwang an, denn זה wird sehr oft attributivisch gebraucht, wie Jos. 9, 12; Richt. 5, 5; Ps. 48, 15. Dennoch ist diese Deutung aus verschiedenen Gründen nicht annehmbar. Vor Allem wird sowohl nach dieser als nach der vorher angeführten Erklärung nirgends befohlen, dass die מנחה תמיד nur von Aaron und nicht auch von seinen Söhnen dargebracht werden soll, denn die Bemerkung, dass dies in v. 15 mit den Worten והכהן המשיח וגו׳ festgesetzt wird, ist offenbar unrichtig; denn dort wird nur das dem Aaron Gebotene auch für seine Nachfolger im Amte angeordnet, wie dies im Exod. 29, 30 und Lev. 16, 32 geschieht.*) Hirsch nimmt עשירית האפה סלת מנחה תמיד als Object zu יקריבו: „dies ist das Opfer Aarons und seiner Söhne, welche (er bezieht אשר auf אהרן ובניו) Gott, jeder am Tage, da man ihn ins Amt eingeweiht, ein Zehntel Epha Feinmehl als stetes Huldigungsopfer nahebringen sollen“; d. h. das, was als מנחה תמיד täglich gebracht wird, sollen Aaron und seine Söhne jeder bei seinem Dienstantritte bringen. Dagegen ist ausser Anderem noch einzuwenden, dass doch die מנחת חנך, falls Aaron und seine Söhne wirklich ein solches dargebracht hätten, nothwendig der מנחת תמיד vorangehen musste, da es doch sonst nicht מנחת חנך genannt werden könnte. Wie konnte nun gesagt werden: das, was als מנחה תמיד

*) Gerade v. 15 legt gegen die bisher erwähnten Erklärungen entschieden Verwahrung ein. Denn wäre bisher noch nicht befohlen worden, dass Aaron täglich מנחת חבתין darbringen soll, wie könnte in v. 15 bestimmt werden, dass dies Gebot auch von seinem Nachfolger zu beobachten sei?

gebracht wird, soll auch als Einweihungs-Mincha dargebracht werden? Da wir nun die Erklärungen, welche die Bestimmungen der Tradition in das Schriftwort hineinlegen, zurückzuweisen genöthigt sind, so untersuchen wir, wie die Schriftstelle an und für sich auszulegen ist, indem wir vorläufig von jeder traditionellen Bestimmung absehen. Die Auffassung Knobels, מנחה תמיד sei ein Speiseopfer, das sich nach dem Tode des Hohenpristers stets wiederholt, wonach also diese מנחה nur am Tage der Einweihung des Hohenpriesters zu bringen wäre, ist aus zwei Gründen zurückzuweisen. 1. wird תמיד nur von denjenigen Dingen gebraucht, die entweder ununterbrochen fortdauern, wie אש תמיד, לחם פנים לפני תמיד, oder die täglich vorkommen, wie נר תמיד, עולת תמיד; immerwährende Gesetze, die in bestimmten Fällen zu befolgen sind, werden nicht חקי תמיד, sondern חקי עולם genannt. Dass diese Anordnung ewige Dauer haben soll, wird in v. 15 durch חק עולם ausgedrückt; מנחה תמיד kann daher nur sagen wollen, dass die מנחה täglich gebracht werden soll. Auch die Bestimmung מחציתה בבוקר ומחציתה בערב beweist, dass die מנחה täglich gebracht wurde und der עולת תמיד ähnlich war. 2. spricht die Geschichte dafür, dass die מנחה des Hohenpriesters täglich dargebracht wurde. Nicht nur die jüdischen Traditionsquellen bezeugen, dass die חבתי כהן גדול täglich, sogar am Sabbath, geopfert wurden, sondern auch Sirach 45, 14 und Josephus Antt. III, 10, 7 berichten dies. Sollte man demnach während des zweiten Tempels die Schriftstelle nicht mehr verstanden haben?! Ebenso ist die Deutung, die Ib. Es. und Raschbam den Worten אהרן ובניו geben, zu verwerfen. Nach diesen nämlich soll mit אהרן ובניו Aaron und jeder seiner Nachfolger bezeichnet sein. Dies ist, wie bereits Wessely bemerkt, aus zwei Gründen falsch: 1. wird mit אהרן ובניו immer nur die Gesammtheit der Priester, sowohl der Hohepriester als die gemeinen Priester, gemeint. 2. wäre dann der v. 15, der unsere Mincha auch für den כהן משיח תחתיו מבניו vorschreibt, ganz überflüssig. Es ist daher nothwendig anzunehmen: 1. dass אהרן ובניו alle damaligen Priester einschliesst, 2. dass unter מנחה תמיד eine tägliche Mincha verstanden wird, und 3. dass schon vor v. 15 dies tägliche Opfer dem Aaron darzubringen befohlen worden ist. Wir haben nur vor Allem den scheinbaren Widerspruch, der in der Bestimmung ביום המשח אותו und der andern מנחה תמיד liegt, auszugleichen. Dieser, der zu so vielen gezwungenen Erklärungen Anlass gegeben hat, ist leicht zu lösen und bereits durch die oben S. 30f. gegebene Erklärung gelöst. Danach ist ביום המשח sowie מיום המשח zu er-

klären, wie auch Ib. Es. bemerkt. ביום המשח gibt die Zeit an, wann diese Bestimmung in Wirksamkeit tritt und wann deren Uebung anfängt. „Dieses ist das Opfer Aarons und seiner Söhne am Tage seiner (des Aaron) Salbung“, d. h., das an diesem Tage beginnt. Warum wird aber das Opfer als קרבן אהרן ובניו bezeichnet, da es doch nur vom Hohenpriester dargebracht wurde? Darüber gibt uns c. 16 v. 6 und 11 Aufschluss. Dort bringt Aaron ebenfalls sein Opfer, פר החטאת אשר לו, und dennoch wird dabei zweimal gesagt וכפר בעדו ובעד ביתו, wo nach der Erklärung der Tradition einmal sein Haus im engern Sinne, seine Frau und seine Kinder, das andere Mal alle Priester, die בית אהרן genannt werden, verstanden sind. Es wird deshalb auch hier das Opfer, das Aaron bringt, „Opfer Aarons und seiner Söhne“ genannt, weil der Hohepriester dieses täglich nicht für sich allein, sondern für alle Priester darbringt, um das חק עולם der Priester als חק עולם לה׳ Gott wieder zurückzuerstatten. Der Hohepriester handelt da als Vertreter der ganzen Priesterschaft (s. ob. S. 31). Es wird demnach hier zunächst nur von der מנחת חבתין gesprochen. Diese bringt Aaron mit seinen Söhnen vom Tage der Salbung Aarons an als eine tägliche Mincha dar. —

המשח אתו, Acc. beim Passiv, wie oft. מנחה תמיד gewöhnlich kommt der stat. constr. מנחת תמיד vor (vgl. Ew. 287 h). Ueber מחבת s. oben zu 2, 5.— בשמן תעשה lehrt, dass hier mehr Oel als zu einem andern Speiseopfer genommen werden soll; nach der Trad. drei Log, gerade so viel, wie zu מנחת נסכים eines Lammes (Num. 15, 4). Eine andere Bedeutung hat בשמן תעשה oben 2, 7.— מרבכת erklärt ת״כ: נעשית ברותחין כל צרכה, reichlich mit siedendem Wasser abgebrüht. Maimonides im Mischna-Comm. (Men. IX, 3) erklärt das Wort als „mit viel Oel bereitet“, wahrscheinlich ist dies auch die Erklärung T. Jon.'s, der מטגנא übersetzt. Nach den Neuern bedeutet es nach dem arab. ربك mischen, einrühren. Die richtige Uebersetzung scheint mir zu sein: „wohlgetränkt“; denn auch ת״כ scheint auf das כל צרכה mehr Gewicht zu legen als auf נעשית ברותחין. — תביאנה du sollst es bringen. Hier wird der Darbringer angeredet, wie oben mehrmals. Hier ist Aaron der Darbringer. Nach Hirsch ist hier Moses oder die Nation angeredet, da vom Priester in der 3. Person gesprochen wird. Schwierig ist der Ausdruck תפיני. Das Wort wird schon in ת״כ in verschiedener Weise erklärt. R. Juda meint: תאפה נאה, schön gebacken, andere hingegen: תאפה נא oder רכה, weich, oder halbgebacken, (s. Men. 50b); ebenso ist es auch nach Josephus

Antt. III, 10, 7 (ob. S. 31). R. Jona Ibn Ganach (Wurzelwörterb. S. 547) meint, תפיני (er hat תופיני, wie Onk. und Sam.) sei nach der Form דוכיפת gebildet. Dieser hält demnach תופיני für stat. constr. vom Singular תופינָ, wie דֵי von דַי. תופינֵ hat dieselbe Form wie דוכיפת. Letzteres Wort ist in ähnlicher Weise aus zwei Wörtern zusammengesetzt. Ein solches Compositum anzunehmen ist keineswegs, wie Gesenius s. v. meint, gerade so unstatthaft, als wenn man testamentum mit testatio mentis erklärt, denn einmal angenommen, dass wir ein Wort im Sg. תפינֵ vor uns haben, — und es ist doch gar kein Grund vorhanden, תפיני eher für einen Plural als für einen Sg. zu halten — dann ist es nothwendig, das Wort als ein Compositum zu erklären. Dann aber ist die angef. 2. Erkl. des ת״כ die ansprechendste. תפי ist vom Stamme אפי = אפה mit vorgesetztem ת, wie etwa das Wort תנוה gebildet; das א ist elidirt, wie in תומים = תאומים. ני ist gleich נא, dessen Stamm nach Gesen. ניא ist. Die Uebersetzung wäre dann: „Halbgebackenes". Ich glaube dieser Ansicht des ת״כ, die auch Maimonides als Halacha recipirt, um so eher folgen zu dürfen, als auch Josephus dafür Zeuge ist, dass das Wort während des Bestandes des zweiten Tempels so erklärt wurde. Die Neuern, die nicht nach Merx (ob. S. 32) corrigiren, erklären das Wort zumeist für einen Plural, dessen Sg. תפין lautet, worin die Form יובל, עוגב und die von קצין vereinigt sind. Einige (Ros. Maur.) stimmen LXX, Jon., Syr., Sam. und Saad. bei und erklären es als „Gebrochenes" (vom arab. أفن). Andere (Gesen. Keil u. a.) leiten nach Ibn Es. und Kimchi das Wort von אפה her, so dass es einfach „Gebackenes" bedeutet. Ueber alle diese Erkl. bricht Ew. (Lehrb. 156e) den Stab und erklärt das Wort als „Schichte" aus dem arab. طبن und syr. טְפַן, kleben, passen; activ.: schichten. Knobel leitet es vom syr. תְפָיָא und arab. اثفية, der Aufsatz ab (z. B. Dreifuss oder Steine), worauf der Topf beim Kochen steht. Hier wird danach ein Gebäck, wie im Deutschen, „Aufsatz" genannt. Keil bemerkt mit Recht dagegen, dass dies Wort im Hebräischen mit שׁ lautet (vgl. Ez. 24, 3). Ich ziehe die Erklärung des ת״ק in ת״כ allen anderen vor. — מנחת פתים. Nach Men. 75b und ת״כ (nach der richtigen LA.) fand bei den Priester-Speiseopfern keine פתיתה statt. Die Worte מנחת פתים scheinen daher nur auf c. 2, v. 6 zurückzuweisen. Dort wird beim Pfannen-Speiseopfer die Vorschrift ertheilt: פתות אתה פתים; hier wird demnach mit מנחת פתים die מנחה על המחבת bezeichnet, und תפיני מנחת פתים ist soviel als eine halbgebackene מנחה על המחבת (oder מנחת חבתים,

vgl. 1. Chron. 9, 31), im Gegensatz zur obigen, die hart gebacken wird (oben S. 32). — V. 15 verordnet, dass der Nachfolger Aarons ebenfalls diese Mincha bereiten soll (s. übrig. w. u.). — כליל das Ganze, davon übertragen für Ganzopfer (o. S. 38). — וכל מנחת כהן, auch die freiwillige Mincha des Priesters.

Wir haben gesehen, dass nach der einfachen Erklärung hier zwar von מנחת חינוך nichts ausdrücklich steht. ת״כ scheint auch unter den Worten זה קרבן אהרן kein anderes Opfer als מנחת חבתין verstanden zu haben. (Die Erklärung Malbim's ist gezwungen). Es ist also nothwendig anzunehmen, dass das Gesetz, ein jeder Priester müsse eine מנחת חינוך bringen, eine traditionelle Satzung sei (הלכה למ״מ),*) die hier in unserem Abschnitte zwar nicht steht, aber doch angedeutet wird. Aus Men. 78a glaube ich entnehmen zu können, dass das Milluïm-Opfer חינוך genannt wird (nach Raschi gegen Maim.), während die מנחת חבתין das Salbungsopfer Aarons hiess (המשחו vgl. Tos. das.). Ich vermuthe nun, dass Aaron und seine Söhne damals keine besondern מנחת חינוך gebracht haben, dass vielmehr das Milluïm-Opfer die Stelle des חינוך-Opfers vertrat. Aus Joma 12a ersehen wir auch, dass der חינוך nicht gerade durch מנחת חינוך, sondern auch durch einen anderen Act vollzogen werden könne. Nun war die Zeit der „Salbung" (יום המשחה) des Aaron (nämlich die שבעת ימי המלואים) zugleich für ihn und seine Söhne ימי חינוך. Das חינוך-Opfer war damals das Milluïm-Opfer. Wenn es nun heisst: זה קרבן אהרן ובניו וגו׳ ביום המשח אתו, so hätten wir erwartet 1. eine מנחת משיחה für Aaron, 2. eine מנחת חינוך für Aaron, 3. eine מנחת חינוך für die Söhne Aarons. Wir hören aber im Folgenden nur von einer מנחת משיחה d. i. מנחת חבתין für Aaron, wobei zugleich gesagt wird, dass der folgende Hohepriester ebenfalls eine solche מנחת משיחה darbringen muss. Ferner wird gesagt, dass die מנחת חבתין, welche Aaron bringt, zugleich für seine Söhne gilt. Wir haben aber oben (Exod. 29) gesehen, dass das Milluïm-Opfer auch zugleich für die Söhne Aarons dargebracht wurde. Wenn es nun heisst, der Nachfolger Aarons soll dieselbe מנחת חבתין bringen wie Aaron, so participiren später ebenfalls alle gemeinen Priester an der מנחת חבתין des Hohenpriesters. Während aber in der mosaischen Zeit die Söhne Aarons, die mit dem Vater zu gleicher Zeit eingeweiht wurden, auch an dem חינוך-Opfer des Vaters Theil hatten, so konnte dies in der

*) Nach einer Ansicht war es vielleicht nur eine rabbinische Bestimmung, vgl. oben S. 230 Anm.

Folgezeit nicht geschehen; es musste vielmehr jeder Priester sein besonderes חינוך-Opfer bringen. Es scheint demnach ת״כ folgendermassen erklärt zu haben: זה קרבן אהרן ובניו ביום המשח אתו, am Tage der Salbung Aarons soll Folgendes das Opfer Aarons und seiner Söhne sein עשירית האיפה וגו׳; אשר יקריבו לה׳ ist eine Parenthese: „welche eben dem Ewigen ihr Einweihungsopfer (מלואים = חינוך-Opfer) darbringen.“

Es kann auch sein, dass die Söhne Aarons ebenfalls wie Hohepriester betrachtet wurden (nach Num. 3, 3, s. Ib.-Es. das.). Sie mussten also zu ihrem חינוך das Opfer eines Hohenpriesters bringen (es heisst deshalb זה: dieses); später aber sollen die gemeinen Priester nicht ein solches Opfer darbringen. (Dann wäre angemessener, Men. 78a wie Maimon. zu erklären.)

δ) Das Sündopfer, 6, 17—23.

V. 17. Und es sprach der Ewige zu Mose wie folgt: V. 18. Sprich zu Aaron und seinen Söhnen also: Dies ist die Lehre des Sündopfers: An dem Orte, wo das Ganzopfer geschlachtet wird, werde das Sündopfer geschlachtet, vor dem Ewigen, hochheilig ist es. V. 19. Der Priester, der es als Sündopfer darbringt, soll es essen, an einem heiligen Orte soll es gegessen werden, im Vorhofe des Stiftszeltes.

Da die Thorot über die Opfer durch das Gesetz über חינוך und חביתין unterbrochen wurden, so wird die Wiederaufnahme jener Thorot mit וידבר ה׳ וגו׳ eingeleitet. Die Ordnung ist aber im Sinai-Gesetze nicht dieselbe, wie oben im Stiftszeltsgesetze. Dort wurden vom Standpunkt des Darbringers (בני ישראל) zuerst diejenigen Opfer behandelt, die auch freiwillig (עולה, מנחה, שלמים) und dann die, welche nur als Pflichtopfer dargebracht werden können. Hier aber, im Gesetze für die Priester, sind zuerst die Gesetze über Hochheiliges (עולה, מנחה, חטאת, אשם) und dann die über die geringeren Heiligthümer (תודה, שלמים) gestellt worden.*) — במקום אשר. Das Wort מקום ohne Art. steht immer vor אשר im stat. constr. — אשר. Das Ergänzungswort שם fehlt nach Ew. 331c, 3. Die Bestimmung, dass das Sündopfer an demselben Orte, wie das Ganzopfer, geschlachtet werde, findet sich oben bei שעיר נשיא und חטאת יחיד (4, 24; 29); hier

*) Die Schlüsse, welche von den Kritikern (z. B. Kuenen, Einl. S. 80) aus der Verschiedenheit der Reihenfolge der Opferarten in c. 1—5 und c. 6—7 gezogen werden, sind hiernach ganz unberechtigt, vgl. oben S. 24f.

wird diese Vorschrift auf alle Sündopfer bezogen. Dass aber der Ort des Schlachtens hier und beim Schuldopfer angegeben wird, hat seinen Grund darin, dass dieser ein charakteristisches Merkmal zur Unterscheidung der קדשי קדשים von den קדשים קלים abgibt, indem erstere nur an der Nordseite des Altars, letztere hingegen an jedem beliebigen Orte des Vorhofes geschlachtet werden können. Da nun beim Sünd- und Schuldopfer geboten wird, dieselben als קדשי קדשים zu behandeln, so muss das sie auszeichnende Merkmal zu allererst verzeichnet werden. Durch das folgende קדש קדשים היא wird der Grund der Schlachtung im Norden angegeben; weil es hochheilig ist, deshalb soll es צפנה לפני ה׳ (1, 11) geschlachtet werden. Damit ist aber zugleich gesagt, dass alle hochheiligen Opfer שחיטה בצפון erfordern, selbst diejenigen, bei denen dies nicht ausdrücklich angegeben ist. Dies ist bei den Opfern in 23, 19 der Fall. Diese hätte man als שלמים an jedem Orte schlachten können, wenn nicht hier anders bestimmt worden wäre. — המחטא, dies Verb ist ein Denominativ von חטאת. Wie בִּכֵּר „zum Erstgeborenen machen", so bedeutet חִטֵּא „als Sündopfer darbringen" (vgl. Ew. 120e). Hier ist aber vorzüglich an die Blutsprengung zu denken, wofür auch c. 7, v. 14 spricht. Es kann aber damit nicht gemeint sein, dass nur derjenige Priester das Sündopfer essen darf, der dessen Blut an den Altar gegeben hat, da doch v. 23 verordnet wird: כל זכר בכהנים יאכל אתה. Wollte man aber annehmen, dass in v. 23 nur gesagt wird, jeder männliche Priester kann das Sündopfer essen, wenn er der מחטא war, so spricht dagegen der Umstend, dass ein Priester nicht im Stande ist, jedes Sündopfer noch denselben Tag und denselben Abend zu verzehren. Es muss demnach hier nur gesagt sein, dass der כהן המחטא den nächsten Anspruch auf das Sündopfer hat, dass es ihm gehöre und dass er demnach verpflichtet ist, davon zu essen (s. ob. S. 43 f.), wie ja auch c. 7, v. 7 die Vorschrift gegeben wird: הכהן אשר יכפר בו לו יהיה. Wie die Opfer unter die Priester vertheilt werden, darüber sind erst weiter c. 7, v. 7—10 ausführliche Vorschriften gegeben, vgl. das. Dass hier die Dienstverrichtungen beim Sündopfer nicht vorgeschrieben werden, geschieht aus dem bereits ob. S. 25 angegebenen Grunde, dass diese aus Exod. 29, 12—13 zu entnehmen sind.

V. 20. Alles, was dessen Fleisch anrührt, soll heilig sein, und wenn etwas von dessen Blute auf ein Kleid spritzt, so sollst du das, worauf es spritzt, an einem heiligen Orte waschen. V. 21. Und ein irdenes Gefäss, in dem es gekocht wird, soll zer-

brochen werden, und wenn es in einem kupfernen Gefässe gekocht worden, so soll dieses mit Wasser gereinigt und gespült werden.

Die Vorschrift כל אשר יגע וגו׳ ist oben v. 11 in Kürze für alle קדשי קדשים gegeben: כל אשר יגע בהם יקדש. Dies בהם kann sich dort nur auf מנחה und die Ende v. 10 genannten חטאת und אשם, oder auf קדש קדשים beziehen. Hier beim Sündopfer werden nur noch nähere Bestimmungen gegeben, wie mit den Geräthen zu verfahren ist, in denen das Fleisch gekocht wird, und ausserdem wird noch eine Vorschrift über das Blut ertheilt. Der Grund, dass nicht schon oben v. 11 neben der Vorschrift כל אשר יגע וגו׳ auch von den Geräthen gesprochen wird, ist einfach der, dass bei מנחה nicht sogleich an ein Geräth gedacht wird, namentlich, da viele Speiseopfer gebacken dargebracht werden.

Die Ausleger haben zu v. 11 unannehmbare Erklärungen gegeben. Raschbam erklärt die Worte so, dass hier befohlen wird, wer die קדשי קדשים berührt, sei heilig, d. h. rein (ebenso LXX., Vulg., Luth., Cler., J. D. Mich.). Dies ist noch die vernünftigste aller antitraditionellen Erklärungen und enthält nichts gesetzlich Falsches, denn der Unreine durfte in der That nichts davon berühren. Dennoch ist diese Erklärung unrichtig. 1. bemerkt bereits Wessely, es hätte dann יתקדש heissen müssen, wie Exod. 19, 22 (וגם הכהנים — יתקדשו). 2. darf der Unreine nicht nur keine קדשי קדשים, sondern auch keine קדשים קלים, ja nicht einmal תרומה berühren; (ausser der Trad. bezeugt dies 12, 4: בכל קדש לא תגע ואל וגו׳). Ganz widersinnig erscheinen die Erklärungen von Knobel und Keil. Ersterer will nach dem Vorgange Theodorets hier die sonderbare Vorschrift finden: Wer das Hochheilige berührt, wird dem Heiligthum geweiht und verfällt demselben, so dass er beim Heiligthum Dienste zu leisten hat. Nach Keil soll da der Gedanke ausgesprochen sein: Jeder Laie, der diese hochheiligen Dinge berührt, wird durch ihre Berührung heilig, so dass er fortan wie die Priester sich vor Verunreinigung zu hüten hat, ohne doch der priesterlichen Rechte und Prärogative theilhaftig zu werden! Betrachten wir jedoch die entsprechende Stelle beim Sündopfer, so gibt die Schrift selbst uns die Erklärung an die Hand. Zuerst wird verordnet, was das Fleisch anrührt, soll heilig sein; darauf wird über das Blut eine Vorschrift ertheilt, da ist nicht כל הנוגע בו יקדש. Selbst, wenn etwas von dem Blute auf ein Kleid gespritzt wird, so ist dies Kleid nicht heilig, sondern nur die Stelle, worauf

das Blut spritzt, muss an einem heiligen Orte gewaschen werden. Hören wir zuerst die Bestimmungen der Tradition zu dieser letzteren Vorschrift. Seb. 93a wird gesagt: אין טעון כבוס אלא דם שנתקבל בכלי וראוי להזיה (und קודם הזיה)*). Dies lernen wir daraus, dass hier der Ausdruck אשר יזה gebraucht wird. Ferner heisst es daselbst 93b: אינו טעון כבוס אלא מקום הדם ודבר שהוא ראוי לקבל טומאה וראוי לכבוס**), denn es muss das bespritzte Object dem in der Schrift genannten בגד ähnlich sein. Die Vorschrift ist ,einzig und allein bei חטאת בהמה gegeben (Seb. 92a). Dagegen ist die Vorschrift כל אשר יגע וגו׳ nach v. 16 für alle קדשי קדשים giltig. Unsere Weisen beziehen dieselbe sogar auch auf קדשים קלים, (vgl. Seb. 97b); demnach ist בהם in v. 11 auf das unmittelbar vorangehende אשי ה׳ zu beziehen und diese Vorschrift sodann auch auf die שיריים der אשים auszudehnen. ואשר יזה מדמה על הבגד ist ein absolut vorausgeschickter Relativsatz (vgl. oben zu 4, 11 u. 22). Hier ist der Satz ebenfalls als Gegensatz hervorzuheben. Der vorhergehende Satz spricht von יגע, hier יזה; im vorigen Satz בבשרה, hier מדמה. יִזֶּה ist spritzen, intransit., יַזֶּה, spritzen, transit. — כבס .תכבס wird von Kleidern, רחץ von Personen gebraucht. (Onk. gebraucht חור für „waschen“, צבע für טבילה). — V. 21. enthält wieder Vorschriften, die sich wie v. 20a auf das Fleisch beziehen. Es wird also hier das Gesetz über das Fleisch fortgesetzt. V. 20b war nur gewissermassen eine Parenthese, die darthun sollte, dass vom Blute ganz andere Vorschriften gelten als vom Fleische. Es hängen also folgende drei Vorschriften eng zusammen; 1. Was das Fleisch des Sündopfers berührt, soll heilig sein (d. h. so קדש קדשים sein, wie es selbst). 2. Ist Fleisch vom Sündopfer in einem irdenen Gefässe gekocht worden, so muss dies zerbrochen werden. 3. Ist es in einem ehernen Gefässe gekocht worden, so muss dies מריקה ושטיפה haben. Die letzten zwei Bestimmungen handeln offenbar von dem Falle, dass von der heiligen Speise ein Theil in eine andere Sache (in die Poren eines Gefässes eingedrungen. In diesem Falle ist das Heilige der Gefahr ausgesetzt, נותר und dadurch mit כרת-Strafe verboten zu werden (7, 15ff). Wird dann das Gefäss anderweitig benutzt, so wird diese verbotene

---

*) „Die Vorschrift von כבוס gilt nur von solchem Blute, das bereits in das Dienstgeräth aufgefangen wurde und zum Sprengen geeignet ist (mit dem aber die Sprengung noch nicht vollzogen ist)“.

**) „Das Auswaschen ist nur erforderlich an der Stelle, worauf das Blut gespritzt ist und an einer Sache, die fähig ist, eine Unreinheit anzunehmen und die sich zum Waschen eignet“.

Speise von andern Gegenständen eingesogen. Es soll daher ein irdenes Geräth, aus dessen Poren das einmal Eingedrungene nicht herausgebracht werden kann, ganz dem Gebrauche entzogen, also zerbrochen werden. Dagegen kann ein ehernes Gefäss von dem eingesogenen איסור gereinigt werden. Es wird bei קדשים von der Schrift besonders geboten, das Gefäss durch מריקה (מרק eig. reinigen), Auskochen = הגעלה (so nach den Weisen in Seb. 97a) und שטיפה, Abspülen mit kaltem Wasser, zu reinigen. Es darf nur Wasser (nicht andere Flüssigkeiten) zu מריקה ושטיפה verwendet werden. (Seb. 96b). Wir können nun aus diesen zwei letzten Bestimmungen lernen, dass auch die erste Vorschrift von einem Falle handelt, wo das heilige Fleisch in einen andern Gegenstand eingedrungen. Ist doch אשר יזה וגו׳ ein ähnlicher Fall, da man doch dort 7 Specereien gebrauchte, um das Blut auszuwaschen (Nidda 61b). In der That finden wir auch oft, wie schon Mecklenburg gezeigt hat, dass נגע nicht ein blosses Berühren, sondern ein Eindringen in einen Gegenstand, ein Berühren, das einen Eindruck zurücklässt, bedeutet. So נגע א׳ בלבם (1. Sam. 10, 26), נגעת עלידם הרעה (Richter 20, 34), הנוגע באיש הזה וגו׳, (Gen. 26, 11), ויגע בצנור (2. Sam. 5, 8), דמים בדמים נגעו (Hosea 4, 2). Es ist also auch hier von einem Berühren während des Kochens oder Backens die Rede, wobei die andere Speise etwas vom Sündopfer einsaugt. In diesem Falle muss die andere Speise ebenso, wie das Sündopfer, heilig gehalten und nur von denselben Personen, an demselben Orte, in derselben Zeit und unter denselben Bedingungen, wie das Heilige, gegessen werden (vgl. Pesachim 44b u. ob. S. 58 f.). Ob מריקה ושטיפה nur bei קדשי קדשים oder auch bei קדשים קלים vorgeschrieben, ist in ת״כ und Talmud controvers, weil unter קדש הקדשים zuweilen auch קדשים קלים einbegriffen sind (vgl. Kidduschin 69b).

V. 22. Jeder Männliche unter den Priestern kann davon essen, Hochheiliges ist es. V. 23. Und jedes Sündopfer, von dessen Blute in das Stiftszelt gebracht wurde, um im Heiligthum Sühne zu vollziehen, darf nicht gegessen werden, es muss im Feuer verbrannt werden.

Ueber כל זכר בכהנים וגו׳ s. w. u.— V. 23 bezieht sich dem einfachen Sinne nach auf die in c. 4, 3—21 behandelten חטאות הפנימיות. (Dies ist auch die Ansicht R. Jose's, des Galiläers). Allein dass diese nicht gegessen werden, sondern verbrannt werden sollen, ist bereits an den betreffenden Stellen vorgeschrieben, und es hätte dies hier ebensowenig gesagt werden müssen, wie dass

ein Ganzopfer nicht gegessen werden darf. Ausserdem wird hier nicht gesagt, dass sie ausserhalb des Lagers verbrannt werden müssen. Daher meinen die meisten unserer Weisen, dass hier auch von andern Sündopfern, ja auch von andern Opferarten, deren Blut ins Heiligthum gebracht wurde, die Rede ist. Solche Opfer werden in dem Vorhofe verbrannt. Der Lehrsatz selbst war traditionell und wird auch von R. Jose, dem Galiläer, zugestanden. Er leitet ihn aus הן לא הובא את דמה (10, 18) ab; (vgl. ת״כ).

ε) Das Schuldopfer c. 7, 1—10.

V. 1. Und dies ist die Lehre des Schuldopfers: Hochheiliges ist es. V. 2. Am Orte, an dem man das Ganzopfer schlachtet, schlachte man das Schuldopfer, und sein Blut sprenge man ringsum an den Altar. V. 3. Und all sein Fett bringe man davon dar: den Fettschwanz und das Fett, welches die Eingeweide bedeckt. V. 4. Und die beiden Nieren und das Fett, das an ihnen sich befindet, das an den Lenden sitzt, und den Lappen der Leber, bei den Nieren soll er ihn absondern. V. 5. Und der Priester lasse sie auf dem Altar aufdampfen als ein Feueropfer dem Ewigen; ein Schuldopfer ist es.

Beim Schuldopfer sind hier alle Gesetze für die Priester verzeichnet, die Art der Darbringung und die Gesetze über das Verzehren desselben, weil dies Opfer in Exod. 29 nicht vorkommt. Die Angabe der Thiere, die man als Schuldopfer darbringen soll, gehört nicht hieher in das Priesteropfergesetz, sondern in das Volksopfergesetz. Alle Vorschriften im v. 1—5. sind bereits erläutert worden. Zu bemerken ist, dass bei der Schlachtung, die auch ein Nichtpriester besorgen kann, der Plural ישחטו steht, während bei allen andern עבודות der Singular (והקטיר, יקריב, יזרק) gebraucht wird, weil das Subject הכהן in v. 5 sich auf alle Verba bezieht. Beim אשם ist die זריקה gerade so, wie bei שלמים und עולה, die הקטרה wie bei שלמים und חטאת, und die אכילת כהנים wie bei חטאת. Das Schuldopfer hat also weiter nichts Eigenthümliches, als dass bei manchem der Werth bestimmt ist und dass es nur כבש oder איל sein kann.

V. 6. Jeder Männliche unter den Priestern kann davon essen, an heiligem Orte soll es gegessen werden, Hochheiliges ist es. V. 7. Wie das Sündopfer, so das Schuldopfer, eine Lehre gilt für

sie: Der Priester, der damit Sühne vollzieht — ihm soll es gehören. V. 8. Und der Priester, der das Ganzopfer eines Mannes darbringt — das Fell des Ganzopfers, das er dargebracht, gehöre ihm, dem Priester. V. 9. Und jedes Speiseopfer, das im Ofen gebacken wird, und jedes im Tiegel und auf der Pfanne bereitete ist des Priesters, der es darbringt; ihm gehöre es. V. 10. Und jedes Speiseopfer, das mit Oel angerührt oder trocken ist — allen Söhnen Aarons gehöre es, einem wie dem andern.

Hier am Schlusse der Vorschriften über die hochheiligen Opfer wird ein Priesterantheil-Gesetz für alle hochheiligen Opfer gegeben. Zum grössten Theil haben die Gesetze schon oben ihren Platz gefunden. Nur beim Ganzopfer war oben noch nicht vom Priesterantheil die Rede. Es sollte eigentlich bisher nicht über die Antheile der Priester gesprochen, sondern nur die Heiligkeit der Opfer hervorgehoben werden. Es wird vom Speise- und Sündopfer gesagt, dass sie קדשי קדשים sind und nur von männlichen Priestern gegessen werden dürfen. Dasselbe wird auch hier beim Schuldopfer in v. 6 bestimmt. Das Priesterantheil-Gesetz beginnt erst mit v. 7. In allen den Stellen, die nicht direct vom Priesterantheil, sondern von der Heiligkeit der Opfer handeln, wird nur gesagt, wer das Opfer essen kann, aber nicht, wem es gehört (vgl. 6, 9; 11; 19; 22). Es wird dabei auch gelehrt (6, 19), dass אכילת קדשים eine מצוה ist. Wir verstehen nun, warum der Antheil des Priesters am Ganzopfer nicht oben in der תורת העלה angegeben ist. Die Haut des Ganzopfers ist nicht hochheilig, und es konnte erst hier im eigentlichen Priesterantheil-Gesetze darüber gesprochen werden.

Wir haben daher die Bestimmungen über die Antheile der Priester an den hochheiligen Opfern zunächst in v. 7—10. zu suchen. Es wird hier zuerst v. 7 angeordnet, dass Sünd- und Schuldopfer dem כהן אשר יכפר בו gehören. Selbstverständlich gehören sie ganz diesem Priester, sammt der Haut, wie Rabbi in ת״כ lehrt: בכ״מ העור נגרר אחר הבשר, (die Haut gehört dahin, wo das Fleisch gehört, עולה ausgenommen). Die Haut des Ganzopfers gehörte dem כהן המקריב. Ferner gehören die חלות תודה dem כהן הזורק את דם השלמים (v. 14). Aus diesen Stellen könnte man die Lehre entnehmen, dass die genannten Opfertheile immer nur dem beim Opfer fungirenden Priester, resp. demjenigen, der das Blut sprengt, gehören. Es wird jedoch beim Friedensopfer hinsichtlich der Brust besimmt (v. 31): והי׳ החזה לאהרן ולבניו; betreffs des Schenkels hingegen wird befohlen (v. 33): המקריב את דם

השלמים ואת החלב מבני אהרן לו תהיה שוק הימין למנה. Wenn man hier annähme, dass der Schenkel nur dem fungirenden Priester gehöre, die Brust hingegen unter alle Priester vertheilt werde, so würde man irren; denn sowohl die Brust als der Schenkel wurden beim מלואים von Aaron und seinen Söhnen zusammen verzehrt, obgleich Aaron beim Opfer das Blut sprengte und das Fett aufdampfen liess (siehe 10, 14—15). Es werden auch die Brust und der Schenkel auf gleiche Weise Aaron und seinen Söhnen zugetheilt (Exod. 29, 28. Lev. 7, 34; 10, 14—15). Wenn man übrigens die Vorschrift betreffs des Schenkels wörtlich nähme, so müsste in dem Falle, wo die זריקה und הקטרה von zwei Priestern vollzogen wurden, der Schenkel den beiden Priestern zusammen zufallen; diese Eventualität hätte doch aber im Gesetze vorgesehen sein sollen. Was aber zumeist gegen die buchstäbliche Auffassung der oben angeführten Vorschriften spricht, ist der Umstand, dass nach dieser Erklärung es noch keineswegs bestimmt ist, wem das Opferstück gehören soll. Die Thora sagt: Das Opfer gehört dem fungirenden Priester. Welcher Priester aber beim Opfer den Dienst zu verrichten, oder vielmehr diejenige Dienstverrichtung zu vollziehen hat, die ihm die Opfergaben zutheilt, darüber sind wir im Unklaren. Es könnte also dies zu fortwährenden Streitigkeiten unter den Priestern Anlass geben, denn jeder würde das Blut sprengen oder das Fett anzünden wollen. Wollte man aber hierbei dem Darbringer das Recht der Entscheidung zuerkennen, sodass jeder sich zu seinem Opfer seinen Priester wählen könnte, wie etwa bei פדיון הבן oder תרומה, wie wird man dann bei den Gemeindeopfern entscheiden? welcher Priester hat das Recht, sich die Priestergaben derselben anzueignen? Es ist also nothwendig anzunehmen, dass die Thora hier eine Einrichtung voraussetzt, welche genau bestimmte, wer der fungirende Priester zu jeder Zeit sein soll. Eine solche Einrichtung findet man in der Bibel erst in einer späteren Zeit. 1. Chr. 24 wird berichtet, dass zur Zeit Davids die Priester in 24 Abtheilungen eingetheilt waren, die abwechselnd den Dienst verrichteten. Nach dem Talmud fungirte jede Woche eine andere Abtheilung (משמר). Jeder משמר zerfiel wieder in בתי אבות (6 oder 7), sodass jeden Tag ein בית אב fungirte. Ferner waren nach dem Talmud schon von Mose 8 oder 16 משמרות angeordnet worden (s. Taanit 27 a). Wollen wir auch diese letztere Angabe, weil controvers, nicht als Tradition betrachten und etwa annehmen, dass Anfangs, so lange noch wenige Priester vorhanden waren, der Dienst

(oder wenigstens die Haupt-Dienstverrichtungen) jeden Tag abwechselnd etwa nach Anordnung des Hohenpriesters ausgeübt wurde und demgemäss auch כהן המקריב erklären: der Priester, der heute ordnungsgemäss den Dienst verrichtet, so muss man doch zugestehen, dass nach Vorschrift der Thora in der spätern Zeit, da ein ganzer בית אב täglich den Dienst verrichtete, dieser בית אב als der כהן המקריב zu betrachten und die Opfergaben unter dessen Glieder zu vertheilen waren. Der Hohepriester war aber von diesem Theilungsmodus ausgeschlossen. Er nahm seinen Theil vor allen andern (חלק בראש), denn es heisst immer: לאהרן ולבניו, dass Aaron allein so viel Rechte an den Opfern hatte, wie alle seine Söhne. Dieser Lehrsatz der Tradition wird von 1. Sam. 2, 13—16 bestätigt.

כחטאת כאשם. Um Verschiedenes als in einer gewissen Art sich gleichkommend zusammenzustellen, wird im Hebräischen כ׳ כ׳ gebraucht (vgl. Ew. 360a). Wenn bei einer Vergleichung zweier Gegenstände in der Thora ausdrücklich angegeben ist, in wie fern sie mit einander gleich sind, da bemerken unsere Weisen immer, die Gleichstellung lehre, dass diese Gegenstände auch in anderer Beziehung zu vergleichen seien, weil sonst die Vergleichung uns nichts Neues lehren würde. Hier z. B. sind חטאת und אשם auch deshalb mit einander verglichen worden, um für letzteres die סמיכה zu lehren (s. zu 1, 4). — הכהן אשר יכפר בו ist absolut vorangestellt; ebenso im folgenden Verse הכהן המקריב את עולת איש. — לכהן לו יהיה heisst: dem Priester selbst soll es gehören (vgl. Ew. 314a). Natürlich ist hier, wie oben, die ganze an diesem Tage fungirende Priesterschaft gemeint.

Mehr Schwierigkeiten bietet das Opferantheil-Gesetz beim Speiseopfer. Hier wird in v. 9. מנחת מאפה תנור, מרחשת und מחבת dem כהן המקריב zugetheilt und in v. 10 die Vorschrift gegeben, dass כל מנחה בלולה בשמן וחרבה allen Söhnen Aarons, einem wie dem andern, gehören soll. Was ist unter מנחה בלולה בשמן zu verstehen? Die meisten ältern und neuern Schriftausleger nehmen es, wie es dem ersten Anscheine nach sich ergibt, für מנחת סלת und מנחת בכורים (2, 1; 14), als diejenigen Speiseopfer von Lev. c. 2, deren im vorigen Vers nicht Erwähnung geschieht. Obgleich nach dieser Erklärung die Schrift offenbar über die Vertheilung der מנחת סלת andere Vorschriften gibt, als über מאפה תנור, מחבת und מרחשת, so wollen doch Mehrere nach dem Vorgange Maimonides' (ה׳ מע״ק 10, 15) diese Auffassung mit der traditionellen Lehre in Einklang bringen, dass in Bezug auf die Vertheilung unter die Priester kein Unterschied

zwischen den verschiedenen Speiseopferrn zu machen sei. Maimonides (l. c.) behauptet, dass in v. 10 bei מנחת סלת die Vorschrift gegeben werde, jede מנחה in kleinen Portionen an alle Priester, nicht aber Mincha gegen Mincha (מנחה כנגד מנחה) zu vertheilen. Dieses Gesetz gilt für alle Opfer, wird aber bei מנחת סלת deshalb besonders vorgeschrieben, da dort bei einer derartigen Vertheilung an Jeden nicht mehr als ein wenig Mehl kommt, das man weder kneten noch backen kann, man daher glauben könnte, dass es besser sei מנחה gegen מנחה zu vertheilen. Dieser Ansicht folgt Hirsch. Wessely will in v. 10 nur eine Erklärung von v. 9 finden, dass nämlich unter dem כהן המקריב in v. 9 alle Söhne Aaron's, die an dem betreffenden Tage fungiren, zu verstehen seien. Die Worte מנחה בלולה בשמן וחרבה wollen zugleich lehren, dass die שיריים von מנחת עומר, מנחת חוטא und מנחת סוטה (ob. S. 78) den Priestern gehören. Warum aber in v. 9. gerade die drei gebackenen Speiseopfer genannt werden, darüber finden wir bei diesen Autoren keine Erklärung. Sehen wir jetzt die Auslegungen unserer Stelle bei denen, welche die Tradition nicht berücksichtigen. Knobel will unter מנחה בלולה die מנחת נסכים verstehen. Es ist jedoch nicht statthaft anzunehmen, dass die מנחות נסכים unter die Priester vertheilt werden. Dies ist nicht bloss gegen die talmudische Tradition (Men. 74b), sondern auch gegen Jos. antt. III, 9, 4. Ausserdem ist es nicht leicht denkbar, dass die Zugabe zum Ganzopfer den Priestern gehören solle. In der ganzen Schrift ist auch keine Andeutung davon, dass מנחת נסכים den Priestern gehört. Vielmehr heisst es (Num. 15, 10) vom Weine ausdrücklich, dass er אשה ריח ניחוח לה' sei, von dem Speiseopfer brauchte dies dort nicht erklärt zu werden, da nur die מנחות הנקמצות den Priestern zugetheilt wurden, die andern blieben wie vorher (s. ob. S. 144 f.) אשי ה'; (übrigens wird in Lev. 23, 13 auch von der מנחה, אשה וגו' gesagt). Es wäre ausserdem nicht zu begreifen, dass die Schrift unter dem Ausdruck מנחה בלולה בשמן die מנחת נסכים, wovon noch gar nicht die Rede war, und nicht vielmehr eines der bereits genannten מנחות verstanden haben wollte. Die meisten Andern nehmen, wie bereits gesagt, מנחה בלולה בשמן für מנחת עומר und מנחת סלת. Diejenigen nun, die hier in der Schrift einen Unterschied bei der Vertheilung zwischen den gebackenen Speiseopfern und den andern Speiseopfern finden, sind in grosser Verlegenheit, einen Grund für diese Unterscheidung zu ersinnen. Ramban meint, man könnte sagen, dass die gebackenen Speiseopfer deshalb dem fungirenden Priester zugetheilt werden, um ihn für die Mühe, die er mit dem Backen

hatte, zu entschädigen. Trotzdem gibt er der Ansicht unserer Weisen den Vorzug, die keinen Unterschied zwischen beiderlei מנחות anerkennen. Und mit Recht, denn wo ist auch nur im geringsten angedeutet, dass der fungirende Priester auch die מנחה zu backen habe? Oben in c. 2. ist im Gegentheil ersichtlich, dass der Priester mit dem Backen der Speiseopfer gar nichts zu thun hat. Knobel gibt den Grund des Unterschiedes mit den Worten an: Das Mehl konnte man zu Vorräthen ansammeln, während das Backwerk bald verzehrt werden musste. Dann aber hätten die gebackenen מנחות eher vertheilt werden sollen, damit sie bald verzehrt werden. Eben dasselbe hätte mit dem Fleisch der Sünd- und Schuldopfer geschehen sollen. Und die Haut des עולה? Konnte man die nicht aufbewahren? Keil endlich (der, nebenbei gesagt, מנחה חרבה für מנחת עומר hält) weiss sich nicht anders zu helfen als mit der Annahme, die gebackenen מנחות seien nur in besonderen vereinzelten Fällen und auch dann nur in geringen Quantitäten gebracht worden, wogegen die andern Speiseopfer die gewöhnlichen Formen bildeten und mehr ergaben, als die fungirenden Priester für sich allein verzehren oder verbrauchen konnten. Aber die fungirenden Priester werden doch wohl im Dienste abgewechselt haben. Was ist dann der Unterschied, ob jede Mincha unter alle Priester vertheilt oder dem fungirenden Priester gegeben wird? Konnte ferner der fungirende Priester mit einem חטאת oder אשם leichter fertig werden als mit einer מנחה?*) — Wir sehen also, dass alle Mühe, einen Grund für einen Unterschied bei der Vertheilung der verschiedenen מנחות zu finden, vergebens war. Es erweckt dies schon ein günstiges Vorurtheil für die Ansicht unser Weisen, dass eine solche Unterscheidung von der Schrift gar nicht beabsichtigt wird. Vollständig aber werden wir von der Richtigkeit der traditionellen Lehre überzeugt, wenn wir bedenken, dass die Erklärung von מנחה בלולה בשמן für מנחת סלת und מנחת עומר keineswegs in dem Ausdrucke liegt und nur in denselben hineingetragen ist. Bei מנחה

---

*) Dillmann will Knobels Ansicht damit rechtfertigen, dass er annimmt, man habe die Vorräthe von Mehl am Heiligthum für die Gesammtheit der Priester bewahrt, was bei den Backwerken nicht geschehen konnte; in jedem einzelnen Falle sei aber das Backwerk zu wenig gewesen, um an alle Priester vertheilt werden zu können. Allein abgesehen davon, dass nach der jüdischen Tradition, die in 8, 32 eine Stütze hat, jede מנחה schon am zweiten Tage als נותר verboten war, bleibt bei Dillmanns Annahme noch unerklärt, warum nicht auch die Haut der Olah an sämmtliche Priester vertheilt wurde.

על המחבת heisst es auch (oben 2, 5), סלת בלולה בשמן, ebenso bei מנחת מאפה תנור und מנחת מרחשת (v. 4 u. 7). Sind aber die gebackenen מנחות auch מנחות בלולת בשמן, so hat man offenbar hier in v. 10 unter מנחה בלולה בשמן alle Speiseopfer von c. 2 und unter חרבה die Speiseopfer ohne Oel, מנחת חוטא und מנחת סוטה, zu verstehen. Es wird demnach auch von denselben Speiseopfern, die nach v. 9 dem כהן המקריב zukommen, in v. 10 gelehrt, dass sie לכל בני אהרן gehören. Ferner hat schon Wessely bemerkt, dass oben in c. 2 sowohl bei מנחת סלת als bei den Backwerken vorgeschrieben wird: והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו קדש קדשים מאשי ה׳ (v. 3 u. v. 10), und es wird in dieser Beziehung gar nicht zwischen ihnen unterschieden. Es ist also klar, dass die Vorschrift: לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו für alle Speiseopfer gilt. Dies ist nur eine andere Ausdrucksform für לכהן המקריב, denn setzt die Schrift, wie oben bemerkt, voraus, dass die Function im Heiligthume unter den Priestern abwechselte, so werden die Speiseopfer an alle Söhne Aarons in gleicher Weise vertheilt, wenn man sie immer dem fungirenden Priester gibt. Wir lernen aber aus dieser Bestimmung zugleich, dass wenn die כהנים המקריבים mehrere sind, die מנחה unter alle vertheilt werden muss. V. 9 hingegen ist nur eine Ergänzung der תורת המנחה (6, 7—10). Oben wird von מנחת סלת gesprochen. Hier wird gesagt, dass auch die gebackenen Speiseopfer den Priestern gehören. Man könnte glauben, diese gehören wie die לחמי תודה dem Darbringer. V. 10. erklärt dann das Priesterantheil-Gesetz über מנחה genauer. Dieser genauern Erklärung bedarf es bei מנחה deshalb, weil wir sonst glauben könnten, die vegetabilischen Opfer können alle, sowie Hebe und Zehnten (תרומה ומעשר), von dem Eigenthümer nach Gutdünken vertheilt werden. — איש כאחיו wie לאיש כאחיו. — עור העולה. Die כהנים hatten erst nach ihrer Weihung die Häute der עולות zum Antheil erhalten, nicht aber vorher. Deshalb wird beim Ganzopfer, das zur Einweihung dargebracht worden, nicht הפשט vorgeschrieben. Vgl. ob. S. 133 u. w. zu 8, 20.

ζ) Das Friedensopfer 7, 11—36.

V. 11. Und dies ist die Lehre des Friedensopfers, welches man dem Ewigen darbringt. V. 12. Wenn man es wegen eines Dankes darbringt, so bringe man mit dem Dankopfer ungesäuerte mit Oel angerührte Kuchen und ungesäuerte mit Oel bestrichene Fladen und aus wohlgetränktem Kernmehl mit Oel angerührte Kuchen. V. 13. Mit Kuchen von gesäuertem Brote bringe er sein

Opfer dar bei seinem Dankfriedensopfer. V. 14. Und er bringe davon eines von jedem Opfer als Hebe dem Ewigen; dem Priester, der das Blut des Friedensopfers sprengt, dem gehöre es.

In Exod. 29, 22 wird beim איל המלואים gelehrt, dass ausser den gewöhnlichen Opferstücken noch der שוק dargebracht werde. Zugleich wird der Befehl ertheilt, חזה und שוק zu heiligen, damit sie von nun an bei allen Friedensopfern dem Aaron und seinen Söhnen gegeben werden (s. das. v. 22—28). Daraus lernen wir die Art der Darbringung des Friedensopfers. Was zu diesen Vorschriften noch hinzuzufügen ist, lehrt unser Abschnitt. — זבח השלמים. Diese Opferart hat drei Unterarten. Die erste ist תודה, oder זבח תודה, oder noch vollständiger זבח תודת שלמים. Sie wurde dargebracht, um Gott für empfangene Wohlthaten zu danken. Besonders waren die aus einer Gefahr Geretteten verpflichtet, ihren Dank durch Opfer auszudrücken. In Berach. 54 b werden nach Ps. 107, 4 besondere Fälle aufgezählt, wobei man zum Dankopfer und zum öffentlichem Danksegensspruche (ברכת הגומל) verpflichtet ist, wenn man nämlich aus dem Kerker oder aus Krankheits-, See- oder Wüstengefahr errettet worden ist. Doch schon R. Isaak b. Scheschet (ריב״ש) behauptet, dass auch eine Errettung aus einer andern Gefahr zum Danke verpflichtet (s. בית יוסף zu א״ח c. 219 Ende). Die zweite Art der Friedensopfer ist נדר. Dies ist, wie schon Wessely erklärt, ein Opfer, das man in der Noth für den Fall gelobt hat, dass man aus dieser Noth errettet werden würde. Unsere Weisen behaupten daher mit Recht, bei נדר gelobt man immer in der Form: הרי עלי. Die dritte Art endlich ist נדבה, dasjenige, was man aus Antrieb des Herzens gelobt. Diejenigen Friedensopfer, welche vor Kriegen als Bittopfer dargebracht wurden (s. zu 3, 1), gehörten auch zu den נדבות, indem man sie gleich unbedingt hingab. Bei נדבה gelobte man, wie unsere Weisen behaupten, in der Form: הרי זו. — אשר יקריב. Das Subject ist hinzuzudenken (s. Ew. 294 b). Dass gerade beim Friedensopfer der Zusatz אשר יקריב לה׳ sich findet, mag daher rühren, das dieses Opfer in der Wüste gewöhnlich vorkam, da man jedes Thier als Friedensopfer bringen musste (s. c. 17)*). אשר יקריב לה׳ hiesse dann, die man gewöhnlich dem Ewigen darbringt. Nach unseren Weisen (im ת״כ) bezieht sich dieser Zusatz auf die dem Opfer beigegebenen

*) Die Schlussfolgerung Dillmanns aus diesem Satze, dass es auch ein זבח שלמים gab, das nicht לה׳, sondern ein gewöhnliches mit einem Fried- und Freundschaftsmahl verbundenes Schlachten war, ist demnach unberechtigt.

Brote, die ja auch in v. 13 und 14 קרבן heissen; es sollen diese Brote dem Opfer gleichgestellt werden, in der Hinsicht, dass man sie vom zweiten Zehnten bringen könne. — על תודה. תודה ist hier nicht das Opfer — dieses heisst hier זבח תודה oder זבח תודת שלמים — sondern תודה heisst hier Dank (von הודה s. zu 5, 5); על תודה wegen eines Dankes, d. h. weil er Gott einen Dank schuldet. והקריב על זבח התודה. Dieser Satz bezeichnet die Brote als Beigabe zum Opfer. Die drei Arten מצה werden auch oben beim מלאים gebracht. (s. Men. 78a). Ueber חלות und רקיק s. zu 2, 4, über מרבכת zu 6, 14. Wir hätten die Constr. חלות סלת מרבכת בלולות בשמן erwartet; doch ist חלות בלולות בשמן ein feststehendar Ausdruck für die gewöhnlich beim Speiseopfer gebrauchten Kuchen (Dillm.). - על חלות לחם חמץ וגו׳. Unter קרבנו werden hier die drei מצה - Arten verstanden. Diese sollen על חלת וגו׳, (nach Ramban) zum חמץ, gebracht werden, als wenn die מצות als eine Zugabe zum חמץ, sowie alle Brote על זבח התודה, als eine Zugabe zum תודה angesehen werden*). Unsere Weisen lernen aus diesem Ausdrucke, dass das Mehl zum חמץ von gleicher Quantität, wie das zu den 3 Arten מצות war. — על זבח lehrt, dass das Brot erst durch שחיטת התודה heilig wird. Die Bedeutung der Brote beim Dankopfer wird uns aus den Broten zum איל המילואים klar. Dort brachte Aaron dieselben מצות, wie hier, aber kein חמץ. Es war dort auch ein Dankopfer für die von Gott empfangene Gnade, von nun ab an seinem (Gottes) Tische zu essen. Er brachte daher die מצות (Bezeichnung des Brotes am göttlichen Tische) Gott zum Opfer. Der Darbringer einer תודה soll noch ausserdem für die ihm von Gott durch ein Wunder erhaltene Existenz das Brot seines täglichen Lebens an Gottes Altar bringen. — והקריב ממנו וגו׳. Eines מכל קרבן, von allen 4 Brotarten soll er als eine תרומה (von הרים abheben, wegnehmen) dem Ewigen bringen. Unsere Weisen behaupten, dass diese תרומה gerade so viel war, wie eine anderwärts genannte תרומה, nämlich תרומת מעשר (Num. 18, 26). Es ward also eines von zehn Broten gegeben, daraus wissen wir, dass von jeder Art 10 Brote dargebracht wurden. In Lev. 23, 17 lesen wir, dass am Wochenfeste zwei Brote חמץ, jedes ein עשרון, gebracht wurden. Wir lernen daraus, dass auch hier jedes חמץ-Brot ein עשרון war; die 10 Brote zusammen waren also 10 עשרון. Die 30 מצה-Brote hatten aber dasselbe Quantum; demnach war jede מצה aus 1/3 עשרון Mehl bereitet.

---

*) Danach war das חמץ der Hauptttheil vom תודה, wofür auch Amos 4, 5 spricht.

Zu den 3 מצה-Arten kam nur ein halbes Log Oel, wovon die Hälfte zur רבוכה, die andere Hälfte zu den חלות und רקיקין genommen wurde (Men. 89a). R. Akiba will dies aus der Schrift beweisen; R. Eleazar b. Azaria will jedoch dessen Deductionen nicht anerkennen und sagt daher, dass dieses Maass eine trad. Bestimmung (הלכה למשה מסיני) sei.

V. 15. Und das Fleisch seines Dankfriedensopfers werde am Tage seiner Opferung gegessen, man lasse nichts davon bis zum Morgen liegen. V. 16. Wenn aber sein dargebrachtes Opfer ein Gelübde oder eine freiwillige Gabe ist, so soll es am Tage der Darbringung seines Opfers gegessen werden, und am folgenden Tage werde das davon Uebriggebliebene gegessen. V. 17. Was dann vom Fleische des Opfers übrig bleibt, werde am dritten Tage im Feuer verbrannt. V. 18. Sollte aber vom Fleische seiner Friedensopfer am dritten Tage gegessen werden, so wird es nicht wohlgefällig aufgenommen; wer es darbringt, dem wird es nicht angerechnet, Verworfenes ist es, und die Person, welche davon isst, wird ihre Schuld tragen.

Die Bestimmung, dass das Fleisch des Dankopfers noch an demselben Tage gegessen werde, ist jedenfalls auch auf das Brot anzuwenden. Unsere Weisen leiten dies aus dem Worte קרבנו ab, womit in v. 14 das Brot bezeichnet wurde. Für die Richtigkeit dieser Auffasung spricht c. 8, v. 32, wo beim איל המלאים ausdrücklich geboten wird: והנותר בבשר ובלחם באש תשרפו. Das hier vorliegende Gesetz gilt aber nicht nur von תודה und שלמים, sondern auch für die קדשי קדשים: מנחה, חטאת ואשם. Es lässt sich dies vielleicht schon durch einen Schluss de minore ad majus folgern. Es muss daher angenommen werden, dass am Schlusse der Opfer-Thorot die Bestimmung über die Zeit, in der das Opfer gegessen werden kann, gegeben wird. Da werden nun unterschieden Opfer, die nur einen Tag gegessen werden dürfen, zu welchen תודה gehört, von Opfern die man zwei Tage essen darf, den נדר ונדבה. Dass auch für die חטאות und מנחות eine solche Zeit bestimmt war, lässt sich denken; ebenso dass für das Essen der קדשי קדשים die kürzere Zeit anzunehmen ist. Ist doch oben beim Sündopfer die Vorschrift gegeben, dass die Gefässe, worin das Opfer gekocht wurde, gereinigt, resp. zerbrochen werden müssen, weil das Eingesogene נותר geworden. Ausserdem ist diese Vorschrift durch 10, 19 auch für חטאת erwiesen. Dort entschuldigt nämlich Aaron die Thatsache, dass der Sündopferbock verbrannt worden, damit, dass er heute an dem

Tage, da ihm solches Unglück begegnet, keine Sündopfer essen durfte ואכלתי חטאת היום וגו׳. Hier wird also stillschweigend vorausgesetzt, dass ein Sündopfer am anderen Tage nicht gegessen werden dürfe. Unsere Weisen leiten das נותר-Gesetz für Sünd- und Schuldopfer vom Ausdruck זבח ab, der ja alle geschlachteten Opfer bezeichnet. Es sei dem, wie es wolle, die Lehre selbst ist in der Schrift wohlbegründet. Zum Ueberfluss diene noch das Zeugniss Josephus', (Ant. III, 9, 3 und 4). Ueber die Form יַנִּיחַ s. Ew. 114 c. Der Zweck des Verbotes, vom Opfer etwas übrig zu lassen, ist nicht, damit der Darbringer genöthigt sei, die Aermern am Opfermahle theilnehmen zu lassen (Theodoret, Cleric., I. D. Mich., Rosenm. Schol., zum Theil auch Philo), auch nicht, damit das Fleisch nicht in Fäulniss gerathe (More Neb., Bähr, Knobel, Keil und zum Theil Philo, de vict. p. 245M). Dieser Grund passt auch nicht für die Speiseopfer und die Brote der Dankopfer. Der Grund ist vielmehr darin zu suchen, dass jeder am Gottes-Tische Sitzende keinen Vorrath ansammeln darf, sondern das Gottvertrauen darin bethätigen muss, dass er die Gabe Gottes heute verzehrt und morgen sie von Neuem aus Gottes Hand empfangen will. Daher wurde ja auch beim Manna verboten, bis zum andern Morgen übrig zu lassen (Exod. 16, 19), weil damit ein Mangel an Gottvertrauen offenbart würde. Nur bei denjenigen Friedensopfern, die man in besonders glücklichen Verhältnissen darbrachte, wobei eben durch das Opfer der durch die Gnade Gottes erlangte Segen zum Ausdruck kam, da war das Uebriglassen bis zum nächsten Tage nicht verboten. Doch sollte auch hier kein Vorrath angesammelt werden, und nur 12 Stunden über die gewöhnliche Zeit durfte das Uebriggebliebene gegessen werden.

ואם נדר וגו׳. Die שלמי נדר ונדבה sollen zunächst (לכתחילה) am Tage der Opferung gegessen werden, וממחרת והנותר וגו׳ und am andern Tage, da kann das Uebriggebliebene gegessen werden. (Ueber die Constr. vgl. Ew. 344b). Mit Recht bemerkt Wessely, dass וממחרת nur den zweiten Tag, aber nicht die darauffolgende Nacht in sich begreift. Was am zweiten Tage übrig blieb, musste am dritten Tage verbrannt werden. ביום השלישי ist nach den Accenten mit באש ישרף zu verbinden; es hätte auch sonst עד יום השלישי heissen müssen. Wir erfahren hier zugleich die Lehre, dass שריפת קדשים nicht in der Nacht vorgenommen werden darf, denn obgleich das Opfer schon in der Nacht נותר geworden, wird es doch erst am andern Tage verbrannt. — ואם האכל יאכל. Der Inf. vor dem verb. finit. legt einen

besondern Nachdruck auf das Verb, weil es einen Gegensatz zu ישרף bildet. Es soll verbrannt werden; sollte es aber gegessen werden u. s. w." Das Uebriglassen erscheint hier nicht als Sünde, wenn es nur in der Absicht geschieht, den Rest zu verbrennen. Es ist hier ein לאו הניתק לעשה*). Soll es aber gegessen werden, geschieht es in der Absicht, das Opfer am dritten Tage zu essen, dann ist das Uebriglassen eine Sünde. Doch wird von dieser Sünde hier nicht gesprochen, vielmehr wird gesagt: והנפש האכלת וגו׳. Was unter עונה תשא verstanden wird, ist in c. 19, v. 8 genauer angegeben mit den Worten: ונכרתה וגו׳. Aus der dortigen Stelle lernen auch unsere Weisen, dass nicht nur das Uebriglassen verboten ist, sondern auch während der Schlachtung den Gedanken zu hegen, etwas vom Opfer חוץ לזמנו zu verzehren. Wenn daher hier gesagt wird: „Wenn am dritten Tage gegessen werden sollte, dann wird das Opfer nicht wohlgefällig aufgenommen, dem Darbringer wird es nicht angerechnet (zum Ausdruck vgl. Gen. 15, 6) und wer davon isst, trägt seine Schuld", so kann nur von einem solchen Falle die Rede sein, dass man während des Schlachtens (oder auch bei den andern עבודות bis zur זריקה) diese Absicht (מחשבה) gehegt hat**). Denn es wäre ja widersinnig anzunehmen, dass, nachdem durch die זריקה das Opfer bereits wohlgefällig aufgenommen worden, die spätern Gedanken oder Handlungen, die vielleicht nicht einmal vom Opfernden selbst ausgehen, rückwirkend das Opfer verworfen machen.

Dieser jüdisch traditionellen Auffassung scheint der einfache Sinn zu widersprechen, und wirklich haben sehr viele Commentatoren, dem einfachen Wortlaute der Schrift folgend, erklärt, dass ein Opfer auch, nachdem es rite dargebracht worden, durch das Essen am dritten Tage verworfen werden kann. Ibn Esra bemerkt schon, man könne annehmen, weil er das Gebot nicht richtig beobachtet hat, יצא שכרו בהפסדו, und dass er ein etwaiges Gelübde nochmals bezahlen müsste, wenn er keine Sünde auf sich laden wollte. Allein Wessely hat schon dieser Erklärung entgegnet, dass dann die Bestimmung ממנו nicht zu rechtfertigen wäre, da doch die Schrift eben von dem נותר spricht; es müsste heissen: והנפש האוכלת עונה תשא „wenn

*) Wörtlich: „Ein Verbot, das zu einem Gebote losgerissen (aufgehoben) wurde." Die Uebertretung des Verbotes kann durch die Erfüllung des für diesen Fall gegebenen Gebotes wieder gut gemacht werden.

**) Nach Tos. B. mez. 43b v. החושב ist unter מחשבה hier das Aussprechen des Gedankens zu verstehen; vgl. noch תוי״ט und תוס׳ רע״א das., sowie Sifre zu Deut. 17, 1.

von dem Fleische des Opfers am dritten Tage gegessen wird, dann ist es פגול u. s. w. und die essende Person trägt ihre Schuld." Dies ממנו zeigt aber, dass nicht von der נותר-essenden Person gehandelt wird, sondern von derjenigen, welche das פגול isst. Diese Schwierigkeit hat auch den mit feinem Sprachsinn begabten Luzzatto bewogen, die gangbare Erklärung aufzugeben, obgleich er nicht der Auffassung unserer Weisen folgt. Er will hier das Gesetz finden: Wer am dritten Tage das Opfer nicht verbrennt, sondern davon isst oder Andere essen lässt, dem wird das Opfer nicht angerechnet, und jeder, der von diesem Opfer selbst am ersten oder zweiten Tage gegessen hat, trägt seine Schuld. Unsere Weisen, meint Luzzatto, hätten dies jedoch für allzu streng gefunden, dass Jeder, der am ersten oder zweiten Tage davon gegessen, die Strafe tragen solle; daher erklärten sie erleichternd, dass dies nur dann der Fall ist, wenn der Eigenthümer schon während des Schlachtens die Absicht gehegt, das Opfer später zu essen. Er schliesst diese Erklärung mit folgenden Worten: היום (פורים תר״ז) זכיתי להבין מה ראו על ככה וכן בכל מקום שנטו ה״ל מפשט הכתובים, כשאין הדבר דעת יחיד, אבל היא דבר מוסכם בלי חולק, איננו טעות שטעו אבל היא תקנה שתקנו, לפי צורך הדורות, ומי כמוהם ריפרמאטור? אבל תקנותיהם היו בחכמה עמוקה וביראת ד׳ ואהבת האדם, לא לגאות עצמם או לכבודם ולא למצוא חן בעיני בשר ודם. Man muss Luzzatto zugeben, dass unsere Weisen, da sie sämmtlich in der Erklärung dieses Verses übereinstimmen, wohl nicht allesammt geirrt haben können. Was jedoch die Erklärung Luzzatto's selbst betrifft, so ist dieselbe ebenso unhaltbar, wie die von ihm zurückgewiesene. Die Schrift kann nicht sagen, dass wenn Jemand am dritten Tage vom Opfer isst, Alle, die vorher in guter Absicht, מצות אכילת קדשים zu erfüllen, von diesem Opfer gegessen, mit כרת bestraft werden. Hätte auch die jetzt begangene Sünde rückwirkend das Opfer verworfen gemacht, so waren doch diejenigen, die früher davon gegessen, שוגגים oder gar אנוסים, und wo findet man in der Thora, dass ein שוגג oder אנוס bestraft wird? Es bleibt uns daher nichts Anderes übrig, als der Auffassung der jüd. Tradition zu folgen. (Ueber die פגול-Gesetze vgl. noch 19, 7 f.).— פגול, nach Onk. מרחק Verworfenes = תועבה, Verabscheutes.

V. 19. Und das Fleisch, das irgend etwas Unreines berührt, darf nicht gegessen werden, im Feuer werde es verbrannt; und was sonst das Fleisch betrifft, so darf jeder Reine Fleisch essen. V. 20. Die Person aber, welche Fleisch vom Friedensopfer isst,

das dem Ewigen gehört, während seine Unreinheit an ihr ist, dieselbe Person soll aus ihren Volksgenossen ausgerottet werden. V. 21. Und eine Person, welche irgend etwas Unreines berührt, die Unreinheit eines Menschen, oder ein unreines Vieh, oder irgend einen unreinen Gräuel, und von dem Fleische des Friedensopfers isst, welches dem Ewigen gehört, diese Person soll aus ihren Volksgenossen ausgerottet werden.

והבשר. Hier ist wie oben vom Friedensopfer-Fleische die Rede. Dennoch aber gelten die Gesetze über טמא, נותר, פגול, die am Schlusse der Opfergesetze stehen, für sämmtliche Opfer.— והבשר. Das Substant. ist absolut vorangestellt: „was das Fleisch betrifft“.— כל טהור lehrt, dass jeder, nicht nur der Eigenthümer, das Friedensopferfleisch essen darf. — והנפש וגו׳. Dass dieses Gesetz auch für andere Opfer gilt, bemerkt Wessely, ist aus 22, 3; 4 ersichtlich. Dort wird es nur Priestern vorgeschrieben, da ein Nichtpriester, selbst wenn er rein ist, keine קדשי קדשים essen darf. — וטמאתו עליו. (Ueber das ו beim Zustandsatze vgl. Ew. 341 a) עליו kann sich nur auf die Person, nicht aber auf das Fleisch beziehen, da die Unreinheit von letzterem nicht beseitigt werden kann, וטומאתו עליו aber darauf hinweist, dass der Unreinheits-Zustand nur ein momentaner ist. וטמאתו ist nach Ib. Esra die טמאה, die von ihm selbst kommt, während der folgende v. von טמאות spricht, die von aussen her über den Menschen gekommen sind. — בבהמה טמאה soviel, wie בנבלת בהמה טמאה (Ramban). שקץ ist ein zum Essen verbotenes Kriechthier; טמא bedeutet, dass dies שרץ todt und verunreinigend ist (Wessely). — Ueber כרת s. zu 20, 3.

V. 22. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 23. Sprich zu den Kindern Israel also: Ihr dürft keinerlei Fett von Rind, Schaf oder Ziege essen. V. 24. Und Fett eines gefallenen und Fett eines zerrissenen Thieres kann zu jeder Arbeit verwendet werden; aber essen dürft ihr es nicht. V. 25. Denn jeder, der Fett von dem Viehe isst, von dem man dem Ewigen ein Feueropfer darbringen darf, — die Person, welche es isst, soll aus ihren Volksgenossen ausgerottet werden. V. 26. Und keinerlei Blut dürft ihr essen in allen euren Wohnsitzen, weder vom Geflügel noch vom Vieh. V. 27. Jede Person, welche irgend Blut isst, — dieselbe Person soll aus ihren Volksgenossen ausgerottet werden.

Den Opfergesetzen für die Priester werden noch zwei Abschnitte beigefügt, die unmittelbar an die Kinder Israel gerichtet

sind. Der erste Abschnitt enthält das Verbot des חלב von allen den Thieren, die zum Opfer gebracht werden können, שור כשב ועז, und das Verbot des Blutes von allen חיות בהמות ועופות. — חלב ist nur dasjenige, das die Merkmale תותב קרום ונקלף hat (s. ob. S. 164). Nach Oppert, Etudes Assyriennes p. 120, findet sich auf den babylonischen Inschriften der Name תחלובת in der Bedeutung Kleid. Oppert meint, dass חלב auch im Hebräischen diese Bedeutung haben könne. Dies bestätigt die Tradition unserer Weisen. — חלב נבלה. Nach der Paraphrase Jon.'s wird hier gesagt, dass חלב von Gefallenem und Zerrissenem zu einer Arbeit verwendet werden könne, dagegen חלב von בהמות כשרות auf den Altar gebracht werden müsse. Dazu bemerkt Wessely: Demnach müsste dies Gebot nur für die Israeliten in der Wüste gegeben sein, welche die בהמות כשרות sämmtich auf dem Altar opfern mussten (s. c. 17, 3f die Erkl. R. Ismaels). Dasselbe behauptet auch Luzzatto. R. Aqiba meint indessen, dass hier gelehrt wird, חלב נבילה sei nicht verunreinigend (vgl. Pesach. 23b). R. Aqiba erklärt auch 17, 3f. anders als R. Ismael, vgl. das. — ואכל לא תאכלהו lehrt nach dem Talmud איסור נבלה חל על איסור חלב, d. h. es wird das bereits vorher verboten gewesene Fett auch vom נבלה-Verbote betroffen und dessen Genuss doppelt strafbar. Ramban meint, es müsse deshalb חלב נבילה besonders verboten werden, weil man es sonst als das Fett eines Thieres, das nicht geopfert werden kann, für erlaubt halten könnte. Ib. Esra, der, wie bereits oben S. 170f. erwähnt, in seiner Disputation mit einem Karäer behauptete, dass in der Thora nur Fett von Opferthieren verboten werde, erklärt diesen Vers so, dass hier חלב נבלה, obwohl es nicht geopfert werden kann, dennoch ebenso, wie das Fleisch der נבלה, verboten wird*). ואכל לא תא׳. Der vorgesetzte Inf. des Gegensatzes wegen, wie oben v. 18. — אשר יקריב ממנה, wovon man darbringt, vgl. zu v. 11. — האכלת muss wiederholt werden. Hätte הנפש ההיא, wie in v. 27, gestanden, so könnte der מקריב darunter verstanden werden. — לעוף ולבהמה, was das Geflügel und Vieh betrifft, (vgl Ew. 310a). Ueber die Bedeutung des Fett- und Blut-Verbotes s. oben S. 172f.

Die von Ib. Esra ausgesprochene Ansicht, dass nur das Fett von Opfern verboten ist, wird von Keil ebenfalls angenommen,

*) Diese Erklärung ist schon deshalb unhaltbar, weil in Lev. gar kein Speise-Verbot über Gefallenes zu finden ist; 5, 5 wird für den, der נבלה berührt, ein Opfer vorgeschrieben; 11, 24—28; 39—40 und 17, 5 ist wieder nur von der Verunreinigung die Rede; ebenso 21, 8. Erst in Deut 14, 21 befindet sich ein Speise-Verbot für Gefallenes.

indem er hinzufügt, dass in der Wüste kein anderes Fleisch als Opferfleisch gegessen wurde und daher alles Fett verboten war; später, als auch nicht geopferte Thiere erlaubt wurden, hörte das Verbot von Fett bei diesen Thieren von selbst auf. Knobel zweifelt noch, was mit dem Fett von geschlachteten Thieren nach dem Gesetze zu geschehen habe, da nur das Fett von zerrissenen Thieren zu jeglicher Arbeit verwendet werden könne. Für die Worte Ib. Esra's scheinen die Worte אשר יקריב ממנה אשה לה׳ zu sprechen. Indessen sagen diese Worte nur, dass Fett bloss von solchen Thieren verboten ist, die man zum Opfer bringen **kann**; sie sind nur eine Umschreibung der in v. 23 genannten Thiere שור כשב ועז. Aehnliche Ausdrücke werden in demselben Sinne gebraucht Lev. 27, 9; 11. Dass v. 24. nicht für Ib. Esra spricht, haben wir bereits gesehen. Ferner will Ib. Esra für seine Ansicht einen Beweis in dem Umstand finden, dass im Deuteron. 12, 23, nachdem der Fleischgenuss, ohne zu opfern, erlaubt worden, das Blutverbot eingeschärft wird, vom Fett hingegen keine Rede ist, woraus man schliessen müsse, dass das Fett von profanen Thieren erlaubt ist. Allein dieser Schluss ist falsch, denn nachdem hier v. 23, gesagt wird: כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו, könnte das Fett nur dann als erlaubt gelten, wenn dieses Verbot ausdrücklich aufgehoben wäre; dass es nicht nochmals eingeschärft wird, hebt das Verbot aber noch nicht auf. Wollte man aber daraus, dass das Blutverbot wiederholt und das Fettverbot dort nicht erwähnt wird, eine Aufhebung des letztern Verbotes folgern, so könnte man ja aus Lev. 17, 10, wo das Blutverbot ebenfalls ohne das Fettverbot wiederholt eingeschärft wird, schliessen, dass letzteres Verbot schon in der Wüste gleich, nachdem es gegeben ward, aufgehoben worden, was doch gewiss absurd wäre. Ein solcher Schluss ist also unberechtigt. Die mehrmalige Wiederholung des Blutverbotes hat ihren Grund wahrscheinlich in dem שהיו ישראל שטפן בדם לאכלו, wie Sifre zu Deut. 12, 23 bemerkt. Die Wiederholung des Blutverbotes in Deuteron. 12 wird überhaupt mit dem Gebote des Schlachtens verbunden, wobei das Fettverbot ganz unpassend wäre. Ausserdem ist das Blutverbot von der Schrift ausdrücklich in innigste Beziehung zum Verbote vom Fleischgenusse in der Wüste und dem Befehle, das Blut an den Altar zu sprengen, gesetzt worden (vgl. Lev. 17). Es war daher nöthig, bei der Aufhebung des Verbotes vom Fleischgenusse zu betonen, dass das Blutverbot nichtsdestoweniger in Kraft bleibt. Das Verbot vom Fett wird aber beim Verbote des Fleischgenusses gar nicht erwähnt, und was

die Verbindung dieses Verbotes mit dem Opfern des Fettes betrifft, so ist, wie schon Ramban bemerkt, keineswegs nur das geopferte Fett verboten, vielmehr ist alles Fett verboten, selbst was nicht zu den Opfertheilen gehört, wie חלב שעל המחול; was wieder nicht חלב ist, das ist erlaubt, obgleich es ein Opfertheil ist; dahin gehören: שתי הכליות, אליה, יותרת. Es war daher gar nicht nöthig, in Deuteron. 12 bei der Erlaubniss des Fleischgenusses das Fett-Verbot zu wiederholen.

Es lässt sich sogar positiv beweisen, dass חלב auch bei den nicht geopferten Thieren verboten ist; (zum Theil sind diese Bemerkungen schon von Ramban und Wessely gemacht worden): 1. Das Fett, das auf den Altar gebracht wird, brauchte nicht erst verboten zu werden, ebensowenig wie das Fleisch des Ganzopfers. Sollte aber die כרת-Strafe hervorgehoben werden, warum wird das Essen des Fleisches des Ganzopfers nicht mit eben derselben Strafe belegt? 2. Es müsste dann in v. 25 nicht כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב **ממנה** אשה לה׳, sondern nur כל אוכל חלב אשר יקריב אשה לה׳ lauten, da doch das חלב selbst als אשה לה׳ dargebracht werden sollte. 3. Warum wird חלב נבלה in v. 24 verboten? נבלה wird doch nicht geopfert; wird das חלב aber wie das Fleisch der נבלה betrachtet, wie konnte darauf im folgenden Verse (v. 25) die כרת-Strafe gesetzt werden? das Essen von נבלה wird doch nicht mit כרת bestraft. Sollte aber das Essen von חלב נבלה nicht mit כרת bestraft werden, so hätte v. 25 vor v. 24 stehen müssen.*) 4. Wie konnte כל חלב שור וגו׳ verboten werden? Waren auch alle diese Thiere nur als שלמים zu essen erlaubt und konnte vorausgesetzt werden, dass alle שלמים sind; so hätten doch die fehlerhaften Thiere, die nicht dargebracht werden konnten, ausgeschlossen werden sollen.**)

V. 28. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 29. Sprich zu den Kindern Israel also: Wer sein Friedensopfer dem Ewigen darbringt, der bringe dem Ewigen von seinem Friedensopfer seine Opfergabe. V. 30. Seine Hände sollen die Feueropfer des Ewigen bringen, das Fett samt der Brust soll er bringen, die Brust, um damit vor dem Ewigen eine Schwingung vorzunehmen. V. 31. Und

*) Dazu kommt, dass nach der einfachen Erklärung hier aus dem oben S. 255 Note angegebenen Grunde nicht von einem נבלה-Verbote die Rede sein kann.

**) Wenn nur das Fett von Opferthieren allein verboten worden wäre, hätte auch in 8, 17 nicht „alles Fett und alles Blut“ in e i n e m Satze verboten werden können, da doch das Blut gewiss auch bei profanen Thieren verboten ist.

der Priester lasse das Fett auf dem Altare aufdampfen, und die Brust soll Aaron und seinen Söhnen gehören. V. 32. Und den rechten Schenkel sollt ihr dem Priester von euren Friedensopfern als eine Hebe geben. V. 33. Wer von den Söhnen Aarons das Blut des Friedensopfers und das Fett darbringt, dem soll der rechte Schenkel als Antheil gehören. V. 34. Denn die Brust der Schwingung und den Schenkel der Hebe habe ich von den Kindern Israel von ihren Friedensopfern genommen und sie dem Priester Aaron und seinen Söhnen als eine ewige Gebühr von den Kindern Israel gegeben.

Es wird jetzt ein Gesetz über eine mit den Friedensopfern vorzunehmende Opferhandlung gegeben, das an die Kinder Israel gerichtet ist, weil auch der Darbringer sich an dieser Handlung betheiligt. Diese Handlung ist die תנופה. Sie kommt ausser dieser Stelle noch in vielen andern Fällen vor, die zumeist in der Mischna Men. V, 6. aufgezählt sind. Sie kam ausserdem einmalig beim Milluim - Opfer und bei den Leviten (Num. 8, 11) vor. — יביא את קרבנו לה׳, er soll seine Opfergabe dem Ewigen bringen. קרבן hier im engern Sinne der Gott gehörige Theil. — ידיו תביאינה, seine eigenen Hände sollen bringen.— חלב ist hier der Name aller Opferstücke und begreift auch יותרת und שתי כליות in sich wie 4, 26; 31. — החזה die Brust, aram. חדיא. Die genauere Bestimmung dieses Stückes in Chulin 45a, Tos. das. IX, 13. — יביאנו das Suff. bezieht sich auf חלב. Die Wiederholung des Objects durch ein Suff. wie Exod. 2, 6 u. a. — את החזה וגו׳, und zwar die Brust, um damit eine Schwingung zu machen, nicht aber sie auf dem Altar anzuzünden. Man könnte den Vers auch so erklären: „Seine Hände sollen die Feueropfer Gottes, nämlich das Fett, bringen; samt der Brust soll er es bringen, und zwar die Brust u. s. w.“ Doch die Accente sind gegen diese Erklärung, und mit gutem Grund, denn danach bezöge sich אשי ה׳ nur auf חלב, und חזה würde nicht diesen Namen führen, wogegen v. 35 spricht; ausserdem würde dann die Darbringung des Fettes, die doch bereits oben geboten ist, an der Spitze stehen, und die eigentlich hier beabsichtigte Lehre, dass man die Brust bringe, als nebensächlich hingestellt sein. Nach Men. 62a. liegt zuerst חלב על החזה in der Hand des Darbringers, dann חזה על החלב in der Hand des webenden Priesters und endlich wieder חלב על החזה in der Hand des Räuchernden (über den Grund s. Raschi u. Malbim). — והקטיר וגו׳ והיה וגו׳, erst soll man das Fett aufdampfen lassen, dann erst gehört die Brust dem Priester; s. 1. Sam. 2, 16. — ואת שוק וגו׳. שוק, von שקק laufen, ist das Bein,

oder bei Thieren der obere Theil des Hinterfusses, die Keule. Am Vorderfuss heisst dieser Theil זרוע, der Bug. Von profanen Thieren erhält der Priester: זרוע, לחיים und קבה (Deut. 18, 3). Vom Widder des Nasir bekommt er זרוע, שוק und חזה (Num. 6, 19 f.) Die Keule war das vorzüglichste Stück, das man gewöhnlich Ehrengästen zutheilte, vgl. 1. Sam. 9, 24. — המקריב את דם השלמים וגו׳. Dass hier die dienstthuende Priesterschaft insgesammt verstanden wird, ist bereits oben S. 243 f. bewiesen worden; aus dem Umstande jedoch, dass in v. 14 alle עבודות mit dem Namen זריקה bezeichnet werden, schliessen unsere Weisen, dass nur derjenige Priester, der ראוי לזריקה war, an den Priestergaben antheilsberechtigt ist, nicht aber wer während dieser Zeit טמא, טבול יום oder אונן war. An unserer Stelle wird neben דם auch חלב genannt; daraus schliesst Abba Saul in Seb. 102b, dass auch derjenige, der בשעת הקטר חלבים unrein war, nicht am Fleische Theil hat, obgleich er während der Blutsprengung rein war. Die anderen Weisen aber meinen, dass der Theilnehmer bloss während der זריקה rein sein musste. Maimon. recipirt die Ansicht des Abba Saul. — חזה התנופה ושוק התרומה. Ramban und Abarbanel wollten aus den Worten der Schrift schliessen, dass die Brust allein (nicht auch der שוק) auf die Fettstücke zum Behuf der Webung gelegt wurde. Nur habe man nachher mit dem Schenkel besonders eine תנופה vorgenommen, da c. 9, v. 21 gesagt wird: ואת החזות ואת שוק הימין הניף אהרן תנופה. Mit Recht entgegnet dem Wessely, dass dann diese besondere Webung des שוק in unserem Abschnitte angeordnet werden hätte müssen. Der Annahme aber, dass in der Folgezeit der Schenkel gar keiner תנופה bedurfte und dass nur während der Einweihung eine solche vorgenommen wurde, widerspricht c. 10, v. 15. Wir sehen hier deutlich die Ansicht unserer Weisen bestätigt, dass bei allen Friedensopfern Brust und Schenkel zusammen geschwungen werden (Men. 61 b, f.). Warum aber stets der Ausdruck חזה התנופה ושוק התרומה vorkommt, wurde bereits oben S. 64 hinreichend erklärt. Demnach hätte wohl der Schenkel auch שוק התנופה heissen können, da ja auch mit ihm eine תנופה vorgenommen wurde; allein er hat den bedeutungsvolleren Namen שוק התרומה erhalten, als Bezeichnung, dass er ursprünglich מורם לה׳ gewesen war. Es wird nun darüber mehr kein Zweifel obwalten, dass bei den spätern Friedensopfern der Schenkel ebenfalls auf die Fettstücke behufs der תנופה gelegt wurde. Hier in unserem Abschnitt braucht dieses vom Schenkel nicht gesagt zu werden, da wir dies aus Exod. 29, 24 wissen; nur hinsichtlich der Brust,

die bei den מלואים nicht auf die Fettstücke gelegt, vielmehr besonders geschwungen wurde, muss in unserem Abschnitte bestimmt werden, dass von nun an auch die Brust auf die Fettstücke gelegt werde. Es werden daher bei allen Friedensopfern Brust und Keule zusammen mit den Fettstücken geschwungen. —

Unsere Weisen schliessen aus den Ausdrücken תנופה und תרומה, dass diese beiden Handlungen zusammengehören, dass bei der תנופה zugleich הרמה stattfand. הניף bedeutet eigentlich nur „weihen, spenden" und ist mit הרים synonym. Der Stamm נוף bedeutet ebenso wie רום erheben. (הניף kommt auch Exod. 35, 24 in der Bedeut. „spenden" vor.) Beide Ausdrücke werden nur von Spenden für Gott oder für die Priester gebraucht. Wodurch unterscheidet sich nun הניף von הרים? Nach unsern Weisen wurden bei der Spende symbolische Handlungen vorgenommen, und zwar erstens Bewegungen in horizontaler Richtung (מוליך ומביא), diese heissen תנופה; zweitens Bewegungen in verticaler Richtung (מעלה ומוריד), diese heissen הרמה. Nach Men. 62a und Sukka 37b geschah die Bewegung מוליך ומביא viermal, nämlich nach allen vier Weltgegenden.*) Diese Ansicht des Talmuds ist jedenfalls traditionell, und wir haben demgemäss die Bedeutung der תנופה und הרמה zu bestimmen. Nach der Erklärung unserer Weisen ist תנופה bloss eine Hingabe, תרומה aber eine Hingabe zur Höhe für Gott. Mit beiderlei Gaben wird aber zugleich ein Empfangen verbunden. Man deutete daher an, dass man mit dieser Hingabe (מוליך) eigentlich gewinnt, מביא ist, ebenso dass man mit dem מעלה zugleich מוריד ist. תנופה bedeutet also die Hingabe an den Priester, denn der Priester ist der Lehrer des Volkes, das für dessen Unterhalt sorgt. Für die Priestergaben empfangen die Spender geistige Güter. Der Priester soll auch das beherzigen, dass er nur empfängt, um wiederzugeben, daher כהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף. Die הרמה bezeichnet die Stücke als Gott hingegeben, wobei man aber wieder nur gewinnt. Auch der Priester empfängt seine Gaben aus der Hand Gottes.**) Hiernach entspricht die תנופה den Gaben an die Priester, während הרמה die Gabe על אשי ה' darstellt. Die Behauptung Knobels, dass unter הרים kein besonderer, dem הניף

---

*) Jedoch bemerken die Tos., dass vielleicht nur bei שתי הלחם (28, 20) die תנופה in solcher Weise geschah.

**) Wenn unter תנופה auch ein מוליך ומביא nach allen vier Seiten verstanden werden soll, dann bedeutet sie eine Gabe für Gott, den in der Welt Allgegenwärtigen. Man deutet damit an, dass man die Sache Gott gibt, der aber als Fürsorger diese Gabe wieder den Menschen zutheilt.

ähnlicher Ritus zu verstehen sei, weil das Wort immer im allgemeinen Sinne „eine Hebe nehmen“ bedeutet, ist nicht zutreffend; denn auch הניף hat die allgemeine Bedeutung „spenden“, nichts desto weniger wird diese Spende von einem symbolischen Act begleitet.

V. 35. Dies ist der Salbungs-Antheil Aarons und der Salbungs-Antheil seiner Söhne von den Feueropfern des Ewigen, am Tage, da man sie hintreten liess, um dem Ewigen als Priester zu dienen. V. 36. Von dem der Ewige am Tage, da man sie salbte, geboten, dass er ihnen von den Kindern Israel gegeben werde als auf ewig für alle ihre Nachkommen festgesetzte Gebühr.

משחה (Num. 18, 8 מָשְׁחָה) nach Ges. Knobel, Keil u. A. von משח streichen, abmessen, also Abmessung d. i. bestimmter Antheil. Da aber der Antheil im Hebr. stets מנה, von מנה zählen, heisst, so wird man besser erklären, dass משחה, die Salbung, zugleich auch den mit der Salbung verbundenen Antheil bezeichnet, den die Priester von den Opfern erhalten. — ביום וגו׳ bestimmt den Tag, an welchem das Recht der Priester zu allererst in Kraft getreten, so wie wenn מיום (von diesem Tage an und weiter) gestanden hätte (s. ob. S. 30). Dies lehrt uns zugleich, dass ביום משחו ebenfalls wie מיום משחו zu erklären ist, denn dieser Ausdruck ist gleichbedeutend mit ביום הקריב. Die Erklärung Ramban's, der auch Mendelssohn folgt, dass ביום משחו sich auf אשר צוה bezieht, ist falsch (s. ob. S. 50); es muss vielmehr mit לתת להם verbunden werden. לתת להם מאת ihnen zu geben von, d. h. dass ihnen gegeben werde von u. s. f., wie Esther 7, 4. — Diese Unterschrift bezieht sich nur auf v. 31 b — 34, wie oben S. 48 f. bewiesen wurde.

V. 37. Dies ist die Lehre für das Ganzopfer, für das Speiseopfer und für das Sündopfer und für das Schuldopfer und für das Einweihungsopfer und für das Friedensopfer. V. 38. Die der Ewige Mose auf dem Berge Sinai geboten, am Tage, da er den Kindern Israel in der Wüste Sinai gebot, ihre Opfer dem Ewigen darzubringen.

Die Erklärung dieser Unterschrift s. ob. S. 20 ff. u. S. 68 ff. זאת התורה bezieht sich danach auf die cc. 6 u. 7. — מלאים. Dieser Name wird für den Widder, der zur Einweihung gebracht wurde, gebraucht (Exod. 29, 19 ff.). מלא יד פ׳ heisst: jemand in ein Amt einsetzen; nach Onk. und Jon. von dem Opfer, das jeder bei der Einweihung darbrachte; daher übersetzt Onk. מלאים einfach קרבניא

(Jon. אשלמותא), eig. das Opfer, womit man seine Hand gefüllt. Möglich, dass der Ausdruck von der hier zum erstenmal stattgehabten Füllung der Hand bei der Schwingung (vgl. 8, 27) gebraucht wird. Die Erklärung von מלא יד mit „bevollmächtigen" ist an vielen Stellen unpassend (vgl. Exod. 32, 29, 1. Chr. 29, 5; 2. Chr. 29, 31). — ביום צותו gibt den Tag an, von welchem an die Opfervorschriften giltig sind. במדבר סיני bzieht sich auf צותו. (Vgl. die oben S. 261 cit. St.).

Nach der Erklärung des Opfergesetzes sei noch Einiges zur Erhärtung des von uns vorausgesetzten mosaïschen Ursprungs dieses Abschnittes vorgebracht. Nach unserer oben S. 29—75 gegebenen Auseinandersetzung kann die Einheit des ganzen Gesetzes als erwiesen betrachtet werden. Es sollen hier nur die Gründe, die für die Authentie dieser Opfergesetze sprechen, zusammengestellt werden.

Knobel gesteht zu, dass Mose Opfer eingeführt haben muss, da diese im ganzen Alterthum das Hauptstück der Gottesverehrung waren*) und bei den Hebräern seit der mosaïschen Zeit vorkommen. Nur, meint er, habe Mose schwerlich ein schriftliches Opfergesetz gegeben. Er habe vielmehr die Opfer auf dem Wege der Praxis eingeführt und das weitere seinen Nachfolgern überlassen. Sehen wir nun, welche Gründe Knobel dazu bewogen haben anzunehmen, dass es in ältester Zeit kein schriftliches Opfergesetz mit allgemeiner Anerkennung gegeben habe.

„In der älteren Zeit herrscht bei den Hebräern hinsichtlich des Opferortes und der Verwalter des Opferdienstes, auch hinsichtlich der Opfergebräuche, eine grosse Freiheit." Knobel führt darauf alle Stellen an, aus denen hervorgeht, dass man ausserhalb der Stiftshütte und auf Höhen geopfert hat, wo Nichtpriester den Opferdienst verrichteten und man zum grossen Theil von den pentateuchischen Opfergesetzen abwich. Man lese jedoch den letzten Abschnitt von M. Sebachim und verschiedene Talmudstellen, da wird man die Traditionen finden: 1. dass es Zeiten gab, in denen der Privatcultus auf Altären oder Höhen erlaubt war (Seb. 112b); 2. dass manchmal in ausserordentlichen Fällen durch הוראת שעה (eine

*) Auch Dillmann (Exod. u. Lev.[2] 424) macht dies Zugeständniss: „Zum voraus kann man annehmen, dass der Religionsstifter den Opferdienst, der im ganzen Alterthum ein so wesentliches Stück der Gottesverehrung war, nicht ganz ausser Acht gelassen habe". — Im übrigen werden auch von Dillm. die Gründe Knobels gegen den mosaischen Ursprung der vorliegenden Opfergesetze geltend gemacht.

momentane Entscheidung) auch zur Zeit des Verbotes der Bamot ein Opfer ausserhalb des Heiligthums gestattet wurde (Seb. 119b); ebenso konnte dies auf Befehl eines Propheten geschehen (Sifre Deut. 70); 3. dass bei solchen Privataltären viele Opfergesetze nicht galten; so z. B. durfte ein Nichtpriester Opfer darbringen und durften weibliche Thiere als Ganzopfer gebracht werden (Seb. 113a, 120b Ab. sara 24b, Jerusch. Megilla 72b). Durch diese traditionellen Lehren erklären sich uns alle diejenigen Stellen, wo erzählt wird, dass ausserhalb des Heiligthums von Nicht-Priestern und sonst in irgend einer vom Gesetze abweichenden Weise geopfert wurde, ohne dass die heil. Schrift dabei bemerkte, dass dies in unerlaubter Weise geschah. Wenn aber z. B. 1. Kön. 15, 14; 22, 44 erzählt wird, dass auch zur Zeit der frommen Könige das Volk auf den Höhen geopfert habe, so wird dies ausdrücklich als eine Uebertretung des Gesetzes erklärt. Der Missbrauch, nachdem das Heiligthum erbaut war, auf Höhen zu opfern, begann gleich zu Anfang der Regierung des Jerobeam und Rehabeam sowohl im Reiche Israel als im Reiche Juda (1. Kön. 12, 31 ff., 14, 23). Als später in Juda fromme Könige zur Regierung kamen, rotteten sie zwar den Götzendienst aus, doch die Höhen schafften sie nicht ab. Erst der König Hiskia brachte das Gesetz vollständig zur Geltung und schaffte die Höhen ab (2. Kön. 18, 4). Wer aber aus diesen widergesetzlichen Missbräuchen schliessen wollte, dass kein schriftliches Opfergesetz existirte, der könnte ebenso aus dem Umstande, dass unter vielen Königen der Götzendienst im Schwange war, schliessen, dass die Tafeln mit dem Decalog damals nicht vorhanden waren. Noch mehr! Zur Zeit des zweiten Tempels bestand in Aegypten unter den dortigen Juden ein widergesetzlicher Höhencultus im Oniastempel. War etwa damals auch das Opfergesetz nicht geschrieben?! Die Sache verhielt sich aber folgendermassen. Zur Zeit der syrischen Verfolgung, als in Judäa Verwirrung herrschte, erbaute Onias den Tempel in Aegypten, und dieser einmal eingeschlichene Missbrauch konnte später, selbst nachdem die Ordnung in Judäa wiederhergestellt war, nicht abgeschafft werden. Dasselbe mag zur Zeit der Theilung des Reiches der Fall gewesen sein. Da mögen viele Jerusalem nicht mehr als die von Gott auserwählte Stadt betrachtet und einen Privatcultus sich erlaubt haben, den erst Hiskia abzuschaffen vermochte. Jedenfalls ist es klar, dass nach der talmudischen Tradition dieser erste Beweis gegen die Authentie unseres Gesetzes nichtig ist. Wollte man aber auch die Angaben

des Talmuds nicht für Tradition, sondern für spätere harmonistische Annahmen erklären, durch die man das Gesetz mit der Geschichte in Einklang bringen wollte, so wird dennoch obiger Beweis bei genauer Prüfung hinfällig. Schon Hengstenb. (Authentie d. Pent. II, S. 39 ff.) hat zur Genüge dargethan, dass nach der Erz. der h. Schr. nur an solchen Orten geopfert wurde, wo Gott sich offenbarte, dieser Ort wurde als ein Heiligthum angesehen, und derjenige, dem Gott erschien, war berechtigt als Priester zu fungiren. Ausserdem wurde nach der Gefangennahme der Bundeslade überall geopfert, weil man das Heiligthum zu Silo als von Gott verworfen betrachtete.

Doch Knobel meint, in der Thora selbst befinde sich ein älteres Opfergesetz, das einer freieren Opferpraxis entspricht. Exod. 20, 24 f. wird gestattet, überall im Lande Altäre zu errichten und sie aus Erde oder Steinen zu erbauen. Wer indessen die Stelle genauer nachliest, findet, dass dort keineswegs erlaubt wird, Altäre zu errichten; sondern nur einen Altar. Es heisst zuerst in der Mehrzahl: „Silberne und goldene Götter sollt ihr euch nicht machen“, darauf in der Einzahl: „einen Altar von Erde mache mir und opfere darauf deine Ganzopfer und deine Friedensopfer, deine Schafe und deine Rinder an jedem Orte, wo ich meinem Namen ein Denkmal stifte, zu dir komme und dich segne“. Hier spricht das Gesetz zur ganzen Nation und sagt: Mache mir einen Altar von Erde und zwar nicht an jedem Orte, der dir gefällt, sondern בכל המקום אשר אזכיר את שמי immer nur an jedem Orte, wo ich mich offenbare. Denselben Gedanken drückt das Deut. durch die Worte במקום אשר יבחר ה׳ לשכן שמו שם aus. Im Deut. ist nur von einem מקום die Rede, weil die Thora dort das feste Heiligthum im Auge hat, das an einem Platze bleiben soll. Hier aber heisst es בכל המקום, weil zunächst an die Stiftshütte gedacht wird, die von Ort zu Ort wanderte, wie Gott zu seinem Propheten sagt: (2. Sam. 7, 6, vgl. 1. Chr. 17, 5) ואהי מתהלך באהל ובמשכן. Es wird also nirgends in der Schrift gesagt, man dürfe überall opfern (vgl. Näheres zur Stelle). Ferner, meint Knobel, das ältere Gesetz sagt nichts von den Vorrechten der Aaroniden, scheint vielmehr solche Rechte dem Erstgeborenen zuzuweisen. Dies ist wahr, und es behaupten bereits unsere Weisen עד שלא הוקם המשכן היה העבודה בבכורות (M. Seb. l. c.). Auch nach unserem Opfergesetze hat ja Aaron erst nach seiner Salbung fungirt. Selbst in den 7 Tagen der Einweihung durfte er noch nicht fungiren. Nach Exod. 20, 26, meint K., sollen auch Laien den

Altar betreten dürfen. Ich kann diese Erlaubniss in diesem Verse nicht so deutlich finden; aber wenn auch, wir haben bereits gesehen, dass nur der Altar in der Stiftshütte von Laien nicht betreten werden durfte. Knobel bemerkt ferner, der Verfasser unseres Opfergesetzes weiss nur von Opfern bei der Stiftshütte. Aber in unserer Auslegung haben wir gezeigt, dass unser Gesetz schon vor Errichtung der Stiftshütte Opfer voraussetzt.

Aber auch aus den Propheten soll erwiesen sein, dass die Opfergesetze des Pent.'s nicht sofort zur öffentlichen Anerkennung und Geltung gelangt waren. Sehen wir die betreffenden Stellen der Propheten einmal an. Knobel sagt: „Hierher gehören die Aussprüche, dass das Ritualgesetz ein Gebot von Menschen sei" und citirt dafür die Stelle Jes. 29, 13. Allein hier sucht man vergeblich den Gedanken, dass das Ritualgesetz ein Gebot von Menschen sei. Ferner sollen folgende Stellen gegen die pentateuchischen Opfergesetze sprechen. Jer. 7, 22 heisst es: Gott hat beim Auszuge aus Aegypten nichts von Brand- und Schlachtopfern geboten, und Amos 5, 25 wird behauptet, Israel habe beim Zuge durch die Wüste keine Schlacht- und Speiseopfer dargebracht. Dieser Beweis gegen die Geltung der pentateuchischen Opfer-Gesetze ist schon deshalb nichtig, weil er zu viel bewiese. Denn Knobel selbst und viele Kritiker, die eine schriftliche Aufzeichnung der Opfergesetze durch Mose negiren, stellen doch nicht in Abrede, dass Mose den Opfercultus eingeführt, resp. denselben geordnet habe. In der That wird aber in diesen Stellen nur gegen eine verderbliche Meinung angekämpft, die damals im Volke herrschend war. Man glaubte, das Opfer an sich vermag den Menschen mit Gott auszusöhnen, Gott verlange weiter nichts als Opfer, Opfern sei identisch mit Gottesdienst. So spricht Jeremias 7, 8—10: „Siehe, ihr vertraut auf trügliche, nutzlose Worte. Stehlen, morden, ehebrechen, falsch schwören, dem Baal opfern, fremden Göttern nachwandeln thut ihr; dann kommt ihr und stehet vor mir in diesem Hause und saget: wir sind gerettet! Ist denn dieses Haus eine Räuberhöhle?" In demselben c. spricht der Prophet: „Häufet nur eure Ganz- und Schlachtopfer, ihr esset nur Fleisch! Denn ich habe nicht gesprochen mit euren Vätern und ihnen nicht befohlen am Tage, da ich sie aus Mizraïm führte, wegen Ganz- und Schlachtopfer; sondern dieses Wort habe ich ihnen befohlen: Höret auf meine Stimme und ich sei euch zum Gotte und ihr seiet mir zum Volke und wandelt auf dem ganzen Wege, den ich euch befehle, damit es euch wohl-

ergehe." *) Jeremia sagt ja hier ganz deutlich, nicht mit Ganz- und Schlachtopfern allein ist Gott zufrieden, das ist nicht die Summe des göttlichen Gesetzes. Gott vollständigen Gehorsam leisten, ihn als Gott anerkennen, sein Volk sein, in allen seinen Wegen wandeln, das ist die Summe des göttlichen Gesetzes, erst wenn ihr das befolgt habt, könnt ihr bei Gott Wohlgefallen finden. Das ist der einfache Sinn der Propheten-Stelle, hier ist keine Opposition gegen den Pent., sondern vielmehr eine Einschärfung aller pentateuchischen Gesetze ohne Ausnahme zu finden. Denselben Gedanken findet man auch in Amos 5, 2ff. Der Prophet spricht im Namen Gottes: Ich hasse, verwerfe eure Feste und mag nicht riechen eure Festopfer. Wenn ihr mir auch Ganzopfer und euere Speiseopfer bringet, ich nehme sie nicht gnädig auf, und die Friedensopfer eurer Mastthiere sehe ich nicht an. Schaff' fort von mir das Gesumme deiner Lieder, und das Gespiel deiner Psalter mag ich nicht hören! Aber es wälze sich wie ein Strom das Recht und die Gerechtigkeit wie ein gewaltiger Bach. Habt ihr denn Schlacht- und Speiseopfer mir dargebracht in der Wüste 40 Jahre, Haus Israel?! Hier spricht Gott zu Israel: Ihr wollet mich durch eure Opfer und eure gottesdienstliche Musik befriedigen, dies ist mir aber bei euerem ungerechten Lebenswandel verhasst. Recht und Gerechtigkeit will ich und nicht Opfer. Habt ihr mir auch, als ihr 40 Jahre in der Wüste umherirrtet, Opfer darbringen können? Die 40 Jahre, die Amos erwähnt, sind dieselben, die in Num. 14, 33 genannt werden mit den Worten: Und eure Kinder sollen umherziehen in der Wüste 40 Jahre und euren Abfall tragen u. s. w. Die 40 Jahre sind nicht genau zu nehmen, sondern nur als eine runde Zahl. Von dieser Zeit wird auch von R. Elieser (Chag. 6b) die Ansicht ausgesprochen, dass das tägliche Opfer in der Wüste nicht dargebracht wurde. In der That wird auch im Pent. während dieser Zeit keines Opfers gedacht.

Auch die Stellen der Propheten, die über den Werth der Opfer ein abfälliges Urtheil aussprechen, führt Knobel zu seinen Gunsten an, dass daraus die Nicht-Geltung der pentateuchischen Gesetze zu schliessen sei. Es sieht aber jeder ein, dass dieser Schluss falsch ist. Denn 1. beweist er, wie bereits gesagt, zu viel, da sich die schärfsten Urtheile bei Jeremia finden, zu dessen Zeit

*) Diese Worte des Propheten citiren nur zum Theil wörtlich die erste Proklamation, die Gott an das vor dem Sinai versammelte Volk richtete (Exod. 19, 5 f.), um daraus klar zu beweisen, dass nicht das Opfer, sondern der Gehorsam gegen Gott das vornehmste Gebot sei.

der Pentat. (wenigstens das Deut.) zugestandener Maassen allgemein anerkannt war. Auch Kohelet (4, 17) urtheilt geringschätzig über die Opfer. 2. lehrt bereits Sp. 21, 27: זבח רשעים תועבה, ebenso sagt Jes. (1, 13) von den Opfern seiner Zeitgenossen: קטרת תועבה הוא לי. Man sieht hier, dass nur das Opfer der רשעים nach der Ansicht der Propheten Gott nicht wohlgefällig ist. So sagt auch der sogenannte Deuterojes. (61, 8) כי אני ה׳ אהב משפט שנא גזל בעולה. Ja auch in Lev. selbst (26, 31) wird gesagt: Wenn ihr mir nicht gehorcht, והשמתי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחחכם. Es ist demnach aus den Propheten nicht im geringsten zu ersehen, dass sie die pentateuchischen Opfer-Gesetze nicht gekannt oder nicht anerkannt haben.

Aber das Gesetz soll sich selbst als später entstanden verrathen und es sollen innere Gründe gegen seine Echtheit sprechen. Denn, meint Knobel, „der Verfasser unterlässt es, die Begriffe, Anlässe und Zwecke der einzelnen Opferarten zu bestimmen, redet vielmehr so von diesen letzteren, als wären sie in Israel längst bekannte Dinge.“ Indessen genau betrachtet, wird ja ganz deutlich erklärt, was jede Opferart ist. Es wird Exod. 29, 18 zum erstenmal beim Ganzopfer gesagt: Lasse den ganzen Widder auf dem Altar aufdampfen, es ist ein Ganzopfer. Daraus lernen wir die Definition: Olah ist ein Thieropfer, das ganz auf dem Altar aufdampft. Beim Speiseopfer wird ebenfalls Lev. 2 gelehrt, es könne in rohem oder gebackenem Mehl bestehen. Wir lernen daraus, dass מנחה ein aus Mehl bestehendes Opfer ist. Der Begriff von שלמים liegt in dem Namen זבח שלמים, ebenso ist der Begriff von תודה durch den Namen זבח תודה ausgedrückt. Letzteres ist ein Opfer zum Danke für erlangtes Heil, ersteres ein Opfer des Heils, sei es des erlangten oder des zu erlangenden. Der Begriff von חטאת und אשם ist auch in den Namen derselben enthalten. Bei letzteren sind auch die Anlässe angegeben. Die Anlässe zu den andern Opfern können nicht angegeben werden, weil die Schrift zunächst von freiwilligen, ohne jeden Anlass dargebrachten Opfern spricht. Die Fälle, in welchen pflichtgemäss Ganz-, Speise-oder Friedensopfer gebracht werden sollen, sind an andern Stellen verzeichnet. Was endlich den Zweck der Opfer betrifft, so braucht dieser eben so wenig angegeben zu werden, wie etwa der letzte Zweck der Speiseverbote, der Ehegesetze u. a. Uebrigens wird ja erklärt, dass die Opfer entweder „ein Wohlgefallen für Gott“ (ריח ניחוח לה׳) sind, oder dass sie zur Sühne dienen, was doch den Zweck hinlänglich bezeichnet.

Abgesehen von dem eben Gesagten, sind die drei Opferarten

עולה, מנחה und שלמים schon vor Errichtung der Stiftshütte, ja noch vor der Gesetzgebung auf dem Sinai dargebracht worden, wie wir dies bereits mehrmals auseinanderzusetzen Gelegenheit hatten. Es konnte daher auch in unserem Gesetze von diesen Opferarten als längst bekannten gesprochen werden.

Endlich meint Knobel, der Verfasser verrathe sein späteres Zeitalter, indem er (1, 16; 4, 12) die Plätze der Opferasche erwähnt. Dieser Einwand ist bereits oben S. 56 hinreichend widerlegt, indem dort bemerkt ist, dass die Stellen sich auf c. 6, 3—4 des sinaïtischen Opfergesetzes beziehen. Es gibt somit gar keinen stichhaltigen Grund, die Opfergesetzgebung in eine spätere Zeit als die mosaïsche zu setzen.

Dagegen sprechen viele Gründe für die Echtheit unseres Gesetzes. Wir haben bereits theils in der Einleitung theils im Commentar die Gründe verzeichnet und wollen sie hier nur noch in Kürze zusammenstellen.

1) Die Eintheilung in 2 Abtheilungen c. 1—5 und c. 6—7 lässt sich nur dadurch erklären, dass die 2. Abth. auf dem Sinai zusammen mit dem Milluïm-Gesetz, die erste aber später im Stiftszelte offenbart wurde. Wäre das Opfergesetz später verfasst worden, so würde es unbegreiflich sein, dass der Verfasser in der 1. Abth. willkürlich einige Lücken gelassen, um sie dann in der 2. Abth. wieder auszufüllen.

2) Dass die Vorschrift צפנה לפני ה׳ (1, 11) erst bis zum zweiten Ganzopfer, dem עולת צאן, aufgespart wurde, lässt sich, wie wir im Commentar (ob. S. 133) gesehen haben, bei einer späteren Abfassung nicht befriedigend erklären.

3) Dass in der ersten Abth. einzig und allein beim Speiseopfer gesagt wird, was mit dem Rest geschehen soll, lässt sich, wie wir oben S. 143 f. gezeigt haben, nur dadurch erklären, dass das Gesetz zu einer Zeit gegeben wurde, da die Speiseopfer bis dahin ganz verbrannt worden waren.

4) Nachdem zum Mincha-Gesetze die Schluss-Verordnung gegeben ist, dass nichts Gesäuertes zum Speiseopfer genommen werden dürfe, wird nachträglich noch die Vorschrift über מנחת בכורים hinzugefügt. Dies erklärt sich nur dadurch, dass das Gesetz, als in der Wüste gegeben, zuerst die Speiseopfer abschliesst, die man auch gegenwärtig darbringen konnte, und nachträglich noch die Mincha hinzugefügt wird, die erst später im heiligen Lande geopfert werden sollte.

5) C. 5, v. 2 konnte das והוא טמא ואשם nur in der Wüste, wo ganz Israel rings um das Heiligthum lagerte, gesagt werden, s. oben S. 201.

6) Das Priesterantheilgesetz würde, wie schon Luzzatto bemerkt, und wir im Commentar des Weitern auseinandergesetzt haben (vgl. oben S. 242 ff.), eine ganz andere Fassung haben, wenn es später, zur Zeit, als die Priester in mehrere Abtheilungen eingetheilt fungirten, verfasst worden wäre.

7) Die Vorschrift: וחלב נבלה וחלב טרפה וגו' (7, 24) erklärt sich, wie wir (oben S. 255) gesehen haben, nur dann befriedigend, wenn wir sie in der Wüste, da בשר תאוה verboten war, gegeben sein lassen. Dieses Gesetz nimmt zugleich auf c. 17 Bezug, das jedenfalls in der Wüste gegeben ist (s. oben S. 15f.).

8) Die Personen, von denen das Gesetz spricht, gehören in die mosaïsche Zeit. Es werden öfters zur Bezeichnung der Priester entweder אהרן ובניו oder בני אהרן הכהנים gebraucht. Namentlich fällt das זה קרבן אהרן ובניו auf.

9) Der Schauplatz der Gesetzgebung ist die Wüste. Israel ist im Lager versammelt. Der zu verbrennende Stier wird ausserhalb des Lagers geführt, dasselbe geschieht mit der Asche des Altars, das Feuer soll vor Darbringung des Ganzopfers erst geordnet werden (1, 7), was nur in der Wüste, wo der Altar auf den Wanderungen getragen wurde, erwähnt werden musste; später brannte das Feuer beständig auf dem Altar.

10) Die Verfassuug des israelitischen Volkes erscheint in unserem Ogfergesetze auch derart, dass es wenigstens nicht zur Zeit der Könige abgefasst sein kann. Die Leiter des Volkes sind die Mitglieder der עדה. Nur durch die עדה kann eine Verschuldung des ganzen Volkes bewirkt werden (4, 13 ff.). Der Erste im Volke wird hier (4, 22) nicht wie später מלך, sondern נשיא genannt. Nach denjenigen Erklärern, die unter נשיא nur den Stammfürsten verstehen, wird der Beweis noch stringenter. Ist es möglich, dass in einem Opfergesetze, wo die Personen höchsten Ranges in Bezug auf ihr darzubringendes Sündopfer ausgezeichnet sind, — dass in diesem Gesetze, wenn es zur Zeit der Könige verfasst wäre, der König ganz vergessen worden wäre? Dies beweist, dass zur Zeit der Entstehung unseres Gesetzes der Name König in Israel nicht gebräuchlich war.*)

*) Die Behauptung der neuesten Kritiker, dass der PC, weil in oder nach dem Exile verfasst, den Hohenpriester und nicht den König an die Spitze des

Ist es aber gewiss, dass unser Gesetz schon vor der Königszeit existirt hat, dann kann auch gar kein Grund angegeben werden, die Entstehung des Gesetzes nicht in die mosaïsche Zeit zu setzen.

11) Die ganze, mit unserem Gesetze verbundene Erzählung von den Einweihungs-Opfern, die einem spätern Verfasser nicht mehr bekannt sein konnte, und die vom Milluïm-Opfer herrührenden Namen חזה התנופה ושוק התרומה (s. oben S. 64) zeugen dafür, dass unser Opfergesetz in der mosaïschen Zeit gegeben ist.

12) Zu diesen innern Gründen kommen noch die äussern hinzu, dass, wo in der Bibel von Opfern im Heiligthum erzählt wird, unser Opfergesetz als Norm dient. So namentlich 1. Sam. 2, 16, wo von den Mahlopfern zuerst das Fett angezündet werden, dann erst dem Priester sein Antheil zukommen soll; Amos 4, 8, wo von den Priestern behauptet wird חטאת עמי יאכלו וגו׳ (s. oben S. 221); Joël 1, 9; 13, wo der Prophet klagt, dass vom Altar Gottes מנחה ונסך fehlt (ein Beweis, dass man das Tamid-Opfer nach Exod. 29, 41 dargebracht hat); Amos 4, 5, woraus hervorgeht, dass das Dankopfer nach den in unserem Gesetze gegebenen Vorschriften geopfert wurde (s. oben S. 249); der עמק הפגרים והדשן (Jer. 31, 39) der die Ausführung der Vorschriften in c. 6 v. 4. bezeugt. (vgl. oben S. 226 Note).

Wir können aus unserer Untersuchung das Resultat ziehen, dass der Abschnitt Lev. 1—7 und die damit zusammenhängenden Vorschriften sämmtlich in der mosaïschen Zeit gegeben, damals schriftlich aufgezeichnet worden sind und später der Praxis beim Hauptheiligthum als Norm gedient haben.

Staates stellt, ist bereits oben (S. 188 Note) zurückgewiesen. Ausserdem wird in der Einl. zum Pent. bis zur Evidenz erwiesen werden, dass der PC wenigstens dem Propheten Ezechiel vorgelegen haben muss.

b) Anhang zu den Opfergesetzen.

Die Einführung des Priesterthums und des Opferdienstes, c. 8—10.

Auf die Opfergesetzgebung folgt die Erzählung, wie Aaron und seine Söhne, als die den Opferdienst zu verrichtenden Priester, durch eine siebentägige Einweihung feierlich in ihr Amt eingesetzt werden (Lev. 8), wie darauf am achten Tage die Priester ihr Amt antreten und vor den Vertretern des Volkes den Opferdienst durch Darbringung besonderer für diesen Tag vorgeschriebener Opfer (ausser den regelmässigen Opfern) einführen und wie durch eine wunderbare Manifestation der göttlichen Herrlichkeit der Einzug der שכינה in Israels Mitte erfolgt (c. 9). — Bei dieser Gelegenheit begehen die beiden ältesten Söhne Aarons einen Fehltritt, und an diesen „gottnahen“ Männern documentirt sich zum ersten Male die unnahbare Heiligkeit Gottes, indem sie vom göttlichen Feuer dahingerafft werden. Mose ruft die nichtpriesterlichen Verwandten herbei, die Toten fortzutragen, während er dem Vater und den Brüdern jede Trauerkundgebung verbietet (c. 10, 1—7). Nach einem kurzen aus dem weiter unten anzugebenden Grunde hier eingeschobenen Befehl Gottes an Aaron (7, 8—11) erfolgt weiter die auf göttlichen Befehl getroffene Anordnung Mose's, dass Aaron und dessen Söhne die Opferreste verzehren sollen. Als Mose darauf hört, dass ein Sündopferbock verbrannt wurde, rügt er dieses Verfahren, erklärt es aber nachträglich für richtig, nachdem Aaron dasselbe durch triftige Gründe gerechtfertigt (7, 12—20).

Die neuere Kritik findet die Angaben des priesterlichen Gesetzes in Exod., Lev. und Num. (des sogen. Priestercodex, PC) hinsichtlich des aaronitischen Priesterthums mit anderweitigen gesetzlichen Bestimmungen und Berichten des Pent.s im Widerspruch. Im PC, behauptet man (z. B. Wellhausen, Geschichte Israels, S. 124), ist Aaron nicht wegen seiner Zugehörigkeit zu Levi erwählt, er war vielmehr Priester lange, bevor die Leviten geheiligt wurden, während in den anderen Quellen, namentlich im Deut., die Priester stets als die levitischen Priester erscheinen und von dem ausschliesslichen Priesterthum Aarons (ausser in den nachexilischen Schriften) nirgends die Rede sein soll. — Dieser Behauptung wider-

spricht entschieden die ebenfalls zum PC gehörige Stelle Num. 17,16 ff., woraus klar zu ersehen ist, dass Aaron als der Fürst des Stammes Levi aus der Mitte der andern Stammfürsten zum Hohenpriester erwählt wurde. Wenn nun dennoch in Exod. 28, 1 ff. die Berufung Aarons zum Priesterthum berichtet wird, ohne dass dabei seiner Zugehörigkeit zum Stamme Levi Erwähnung geschieht, so erklärt sich dies einfach durch den Umstand, dass bereits vorher (Exod. 6, 14 ff.) mit Absicht die Genealogie Mose's und Aaron's verzeichnet worden,*) um deren Abstammung von Levi klar und deutlich vor Augen zu führen. Es muss der Stamm Levi bereits in Aegypten eine hervorragende Stellung unter den andern Stämmen Israels eingenommen haben, so dass durch die Abkunft von Levi die Sendung Mose's und Aaron's zur Befreiung Israels als genügend begründet erscheint. Es war daher nicht nöthig, bei der Berufung Aaron's zum Priesterthume nochmals auf dessen Abstammung von Levi hinzuweisen. Dazu kommt noch die Thatsache, dass der Stamm Levi erst durch seine beim Abfall Israels bewiesene Treue würdig befunden wurde, insgesamt als gottgeweihter Stamm auserkoren zu werden (Exod. 32, 29; Deut. 10, 8, vgl. Raschi das.).

Andererseits lässt sich wieder nachweisen, dass sowohl das Deut. als auch andere vorexilische Schriften (abgesehen vom PC) das Priesterthum und die Erwählung Aaron's wohl kennen. Vor Allem berichtet die Parenthese Deut. 10, 6 f. ausdrücklich, dass auf Aaron sein Sohn Eleasar in der Priesterwürde gefolgt sei; (die Uebereinstimmung dieser Stelle mit PC wird auch von Dillm. das. vermerkt). Sodann wird Deut. 18, 5 gesagt: „Ihn (den Priester) hat der Ewige dein Gott erwählt aus allen deinen Stämmen, dass er stehe und den Dienst verrichte im Namen des Ewigen, er und seine Söhne (הוא ובניו) alle Tage.“ „Er und seine Söhne“ kann nichts anderes bedeuten, als ein hier als bekannt vorausgesetzter Priester und seine Nachkommen. Dies kann nur Aaron sein, der nicht nur in der angeführten Parenthese, sondern auch in Deut. 9, 20 genannt wird. Ferner wird die Erwählung Aaron's deutlich erwähnt in 1. Sam. 2, 27 ff., wo der Mann, den Gott zum Priester erwählt hat, trotz aller Hypothesen der Neuern, kein anderer ist als Aaron.

*) Dass diese Genealogientafel zu P gehört und nicht, wie einige Neuere meinen, ein späterer Einschub ist, hat Dillm. z. St. hinreichend bewiesen. Vgl. ferner Baudissin (Altt. Priesterth. S. 28 f.), der darauf hinweist, dass auch in P mitunter in der Bezeichnung „Leviten“ die Aaroniden eingeschlossen gedacht werden, vgl. Lev. 6, 25, Num. 8, 15; 17; 39; 35, 1 ff. (vgl. mit Jos. c. 21).

Auch Pinechas, der Sohn Eleazars, des Sohnes Aarons, wird in einer vom PC unabhängigen Stelle als Hohepriester genannt (Richt. 20, 28; vgl. Jos. 24, 33). Wenn ferner in Jeremia 33, 24 von zwei Familien, die Gott auserwählt hat, der königlichen und der priesterlichen, gesprochen und nachher in v. 26 verheissen wird, dass von den Nachkommen Jakobs und Davids Herrscher über Israel erstehen werden, so wird man wohl mit der Baraita des R. Eliezer b. R. Jose ha-Galili (c. 20) und R. Jona Ibn Ganach (Rikma, ed. Goldberg S. 178 f.) annehmen müssen, dass hier „Jakob" für „Aaron" steht. Endlich ist איש חסידך in Deut. 33, 8 auf Aaron zu beziehen, und wenn neuere Kritiker darunter Mose verstehen, so haben sie, auch nach ihrer Ansicht, R gegen sich, der diesen Segen von Mose gesprochen sein lässt.

Dass aber das Deut., trotzdem es die Priester als Nachkommen Aarons betrachtet, dennoch dieselben „levitische Priester" nennt, darf schon deshalb nicht auffällig erscheinen, weil Aaron selbst in Exod. 4, 14 als הלוי bezeichnet wird. Man mag letzteren v. erklären wie man will, die Thatsache, dass Aaron den Beinamen הלוי trägt, begründet zur genüge die Benennung הלוים für dessen Nachkommen, und dass der PC auch Aaron als לוי zum Priesterthum berufen lässt, haben wir oben S. 271 f. nachgewiesen. Einen eclatanten Beweis, dass die Anschauung, Aaron sei nur als das Haupt des Stammes Levi erwählt worden, dem PC nicht widerspricht, liefert der Prophet Maleachi. Dieser bezeichnet zu wiederholten Malen die Erwählung der Priester als einen mit Levi geschlossenen Bund (Mal. 2, 4—8). Wiewohl er nur an den mit Aaron (Num. 18, 19) und Pinechas (Num. 25, 12 f.) geschlossenen Bund Gottes dachte und auf ihn in 2, 5 direct hinweist, nimmt er dennoch keinen Anstand, ihn als ברית הלוי zu erklären und die Priester, ganz so wie in Deut., בני לוי zu nennen (3, 3). Der Prophet Maleachi hat also die Darstellung des PC über die Erwählung der Priester mit den Anschaunngen des Deut.'s im Einklang gefunden, und wir dürfen ihm darin folgen. Mehr über diesen Gegenstand in der Einl. zum Pent.; vgl. einstweilen „Magazin für die Wissensch. d. Judenth. 1879 S. 209 ff. und 1880 S. 137 ff. Ausserdem vgl. noch Dillmann, Exod. und. Lev.[3] S. 498—505; Bredenkamp, Gesetz und Propheten (1881) S. 172—202; Baudissin, die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums untersucht (1889).

Cap. 8 enthält hauptsächlich die Ausführung der Sinai-Gebote in Exod. cap. 29; 30, 26—29; und 40, 9—15 mit einigen Ergänzungen und Erklärungen.

V. 1. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 2. Nimm Aaron und seine Söhne mit ihm und die Kleider und das Salböl und den Sündopferstier und die beiden Widder und den Korb mit den ungesäuerten Broten. V. 3. Und versammle die ganze Gemeinde vor den Eingang des Stiftszeltes. V. 4. Und Mose that, wie ihm der Ewige befohlen hatte, und die Gemeinde versammelte sich vor dem Eingang des Stiftszeltes. V. 5. Da sprach Mose zur Gemeinde: dies ist es, was der Ewige zu thun befohlen hat.

Die meisten jüdischen Ausleger folgen der Ansicht des Seder Olam und der Mechilta de-Milluïm, dass die 7 Einweihungstage am 23. Adar begonnen, wonach der 8. (9, 1) der Neumondstag des Nissan war. Doch ist bereits im Sifre Num. 68 (nach der LA. des R. Elia Misrachi) R. Akiba anderer Ansicht, nämlich dass, wie der einfache Wortlaut des Textes in Exod. 40, 2; 17 und Lev. 8, 35 (vgl. aber Jerusch. Joma I, 1, und Ramban zu Exod. 40, 2) es ausspricht, erst mit dem 1. Nissan die sieben Einweihungstage begonnen haben (ebenso Ibn Esra). So citirt auch im Namen des R. Akiba der Talmud b. Pesachim 90b nach der LA. der Mscr. und der LA., die Tos. Sukka 25b v. שחל vorgelegen (die Tos. mit Unrecht verwirft, vgl. Tos. zu Sanhed. 52a). Später ist die LA. im Talmud geändert worden, vielleicht weil sie der allgemein zur Geltung gekommenen Ansicht widersprach, wonach der 8. Einweihungstag der 1. Nissan war. — קח bei Personen bedeutet nach unseren Weisen קיחה בדברים, durch Worte zu etwas heranziehen — הבגדים וגו׳. Der Art. steht, weil alle Gegenstände bereits aus der Beschreibung in Exod. 28 bekannt sind. — In Exod. 29, 1 steht zuerst לקח פר וגו׳, während hier קח את אהרן וגו׳ voransteht. Im Exod. wird unmittelbar vorher über die Verfertigung der Kleider gesprochen; daher wird darauf mit לקח פר וגו׳ befohlen, die Opfer noch hinzuzunehmen. Hier aber ist die Ordnung der Handlung beobachtet, wobei Aaron und seine Söhne zuerst eingekleidet und gesalbt und dann erst die Opfer dargebracht wurden. — מאת כל העדה וגו׳. Wir haben oben S. 182ff. nachgewiesen, dass עדה mitunter das Synedrion bezeichnet. So meint Ibn-Esra auch hier, כל העדה seien die Vertreter der Gemeinde. Der Midrasch jedoch versteht darunter ganz Israel. vgl. Raschi. — הקהל sie sollen bei der Feierlichkeit zugegen sein. Dies wurde in Exod.

29 noch nicht befohlen. — זה הדבר, das was ich jetzt thun werde, geschieht alles auf Gottes Befehl, nicht etwa nach meinem eigenen Gutdünken.

V. 6. Und Mose liess Aaron und dessen Söhne herantreten und badete sie im Wasser.

Der Befehl hierzu ist in Exod. 40, 12 gegeben. — ויקרב, in Exod. 40, 12: אל פתח אהל מועד; diese Bestimmung ist hier nicht nöthig, da ja nach dem vorhergehenden v. die ganze עדה dort stand. — וירחץ, nach Ib. Es. „er liess baden.“ — במים. Nach Raschi (ebenso Mech. de-Mil.) ist hier von einem Tauchbade (טבילה) die Rede, nach Ib. Es. dagegen bloss von Waschung der Hände und Füsse (קדוש ידים ורגלים); doch bemerkt schon Misrachi mit Recht, dass für letzteres רחץ מים ohne 'ב gesagt wird (Exod. 30, 20). Ob die טבילה im Vorhofe des Stiftszeltes stattfand, könnte bezweifelt werden; doch fand auch die טבילה am Versöhnungstage במקום קדוש statt (16, 24). Ausser der טבילה musste, wie bei allen priesterlichen Dienstverrichtungen, קדוש ידים ורגלים vorgenommen werden, was hier nicht besonders gesagt zu werden braucht, da dies nach Exod. 30, 19f. als selbstverständlich gilt. So auch Mech. de-Mil.

V. 7. Und er legte ihm den Leibrock an, umgürtete ihn mit dem Gürtel, bekleidete ihn mit dem Obergewande, legte ihm darüber den Ephod an und umgürtete ihn mit der Binde des Ephod und schnürte den Ephod damit an. V. 8. Und er legte ihm den Brustschild an und that in den Brustschild die Urim und die Tummim. V. 9. Und er setzte den Kopfbund auf sein Haupt, und er legte auf den Bund nach vorn zu das goldene Schaublech, das heilige Diadem, wie der Ewige Mose befohlen hatte.

Ueber die priesterlichen Kleider vgl. Exod. 28. Es fehlen hier die מכנסים (Beinkleider), da Aaron selbst dieselben gleich nach der טבילה angelegt hatte. Auch aus Exod. 28, 41f. ist zu ersehen, dass die מכנסים nicht von Mose den Priestern angelegt werden sollten. Im Befehle zur Einkleidung (Exod. 29, 5f.) fehlt zuerst (v. 5) der אבנט, ist aber nachher in v. 9 bei den Söhnen nachgetragen. Die sonstige Verschiedenheit der Ordnung der Einkleidung hier und in Exod. ist leicht zu erklären; vgl. Ramban und Joma 5b; ausführlich Mech. de-Mil. und dazu Malbim 171—172. — ציץ הזהב וגו' in Exod. 29, 6 kurz: נזר הקדש.

V. 10. Und Mose nahm das Salböl, salbte die Wohnung und alles, was darin war, und heiligte sie. V. 11. Und er sprengte davon siebenmal auf den Altar und salbte den Altar und alle seine Geräthe und das Becken und sein Gestell, um sie zu heiligen. V. 12. Und er goss von dem Salböl auf das Haupt Aarons und salbte ihn, um ihn zu heiligen.

Die Salbung des Altars (des äussern Altars) ist in Exod. 29, 36 geboten, ebenso die Salbung Aarons (29, 7). Die Salbung der anderen Theile des Heiligthums und seiner Geräthe, sowie der Priester ist beim Befehle zur Bereitung des Salböls, Exod. 30, 26—30 angeordnet (vgl. noch 29, 36f.). Ausserdem findet sich der Befehl noch in Exod. 40, 9—15. An letzterer Stelle ist die Salbung der Wohnung vor den Einkleidungen geboten; Ibn Esra nimmt daher ויקח (v. 10) als Plusquamp.; anders Ramban. Die siebenmalige Sprengung auf den Altar ist in Exod. nicht vorgeschrieben, mag aber in dem Befehle der משיחה mitenthalten sein. Nach Ramban sind diese Sprengungen in den Worten והיה המזבח קדש קדשים (Exod. 29, 37; 40, 10) geboten; denn damit ist für den Altar eine besondere Heiligung vorgeschrieben, die analog der für die Opfer darbringenden Priester in „Sprengungen" bestehen soll (Exod. 29, 21). Die siebenmalige Sprengung findet wieder ihr Analogon in der Blutsprengung am Versöhnungstage (Lev. 16, 19). Nach Wessely ist diese Besprengung des Altars in Exod. 29, 36f. vorgeschrieben. Damit erklärt es sich, dass daselbst neben der Besprengung der Priester mit dem Salböl bloss die Salbung des Altars und nicht die der Wohnung und der Geräthe erwähnt ist, da nur die Salbung des Altars der der Priester ähnlich sein sollte. — ויצק משמן המשחה על ראש אהרן. Nur der Hohepriester wurde in dieser Weise gesalbt (vgl. auch Lev. 21, 10). Ausserdem wurde er noch zwischen seinen Augenbrauen (בין ריסי עיניו) mit Salböl bestrichen (nach der Tradition in Horajot 12a). Hinsichtlich der Salbung der Söhne Aarons findet sich eine Differenz zwischen verschiedenen Stellen des Pentateuchs. Nach einigen Stellen wurden auch die Söhne Aarons als Priester gesalbt, Exod. 28, 41; 30, 30; 40, 15; Lev. 7, 36; 10, 7; Num. 3, 3. Dagegen wurde nach unserer Stelle Aaron allein gesalbt, ebenso nach Exod. 29, 7f. und Lev. 6, 13 (ביום המשח אתו). In der That wird auch in Num. rabba c. 12, 15 gelehrt: אהרן ובניו נתקדשו בשמן ובדם מעלה נטל אהרן יותר מבניו לפי שהיה כ״ג יצק על ראשו שמן המשחה. Hiernach sind die Söhne bloss mit Salböl besprengt worden, wie dies ja auch in unserem Abschnitt (v. 30) und in Exod. 29, 21 mitgetheilt ist,

und nur der Hohepriester wurde durch Begiessen des Hauptes (und der Augenbrauen) gesalbt (vgl. Keritot 5b: כמין כי יונית, wie ein griechisches *X*). Die bei den Söhnen gebotene משיחה würde hiernach nur das Besprengen der Kleider mit Salböl bedeuten. Diese Ansicht wird auch von Ramban vertreten. Dagegen lehrt eine andere, wahrscheinlich dem Sifra sutta angehörige Baraita (im handschriftl. מדרש הגדול), dass sowohl Aaron als seine Söhne die ganzen sieben Einweihungstage כמין כי יונית gesalbt worden sind. Dieser Ansicht scheint auch Mech. de-Mil. (zu v. 10) zu folgen, wenn dort ohne weitere Bestimmung behauptet wird: נמשחו אהרן ובניו כל שבעת ימי המילואים. Hiernach müsste man annehmen, dass hier und in Exod. 29 nur deshalb die Salbung der Söhne nicht erwähnt ist, weil dieser keine besondere Wichtigkeit beigelegt wird, da sie für die späteren gemeinen Priester nicht geboten war. Die einfachere Lösung ist aber die von Num. r. und Ramban gegebene. Dieser Widerspruch der Schriftverse ist auch insofern lehrreich, als er uns zeigt, dass man nicht bei einem Widerspruch nach der Art der Kritiker sogleich zwei verschiedene Verfasser annehmen darf; denn die hier einander widersprechenden Stellen gehören (nach den allermeisten Kritikern) ein und derselben Quelle an, und die Kritik ist hier genöthigt, mit der Harmonistik Hand in Hand zu gehen. Was aber hier angeht, das ist uns auch an anderen Stellen selbst vom streng wissenschaftlichen Standpunkte gestattet.

V. 13. Und Mose liess die Söhne Aarons herzutreten und bekleidete sie mit Leibröcken, umgürtete sie mit dem Gürtel und band ihnen Mützen um, wie der Ewige Mose befohlen hatte.

Der Befehl zur Einkleidung der Söhne Aarons ist in Exod. 29, 8—9 gegeben. In Exod. 40, 14 ist nur das (nach den bereits von ihnen selbst angezogenen מכנסים) anzuziehende Hauptkleidungsstück כתנת erwähnt.

V. 14. Und er führte den Sündopferstier heran, und Aaron und seine Söhne stemmten ihre Hände auf das Haupt des Sündopferstiers. 15. Und er schlachtete ihn, und Mose nahm das Blut und strich davon mit seinem Finger an die Hörner des Altars ringsum, und er entsündigte den Altar, und das übrige Blut goss er an den Grund des Altars, und er heiligte ihn, indem er für ihn Sühne schaffte. V. 16. Und er nahm alles Fett, das an den Eingeweiden liegt, und den Lappen der Leber und die beiden Nieren und deren Fett, und Mose liess es auf dem Altar aufdampfen.

V. 17. Und den Stier sammt dessen Fell und Fleisch und Mist verbrannte er mit Feuer ausserhalb des Lagers, sowie der Ewige Mose befohlen hatte.

Unsere Verse enthalten die Ausführung des Befehls in Exod. 29, 11—14, die Opferung des Sündopfers. Dort wird der Stier nur פר (ohne החטאת) genannt, dafür steht aber am Schlusse (v. 14) חטאת היא. — וישחט וגו׳. Als Subject zu וישחט ist משה des folgenden v. hinzuzunehmen, nach Exod. 29, 11. Nach der oben S. 104 aufgestellten Regel hätte hier das Subj. משה nach dem ersten Verb וישחט stehen müssen. Der Satz ist aber so construirt, als wenn zu וישחט ein unbestimmtes Subj. hinzuzudenken wäre; der Grund hierzu wird zu v. 20 angegeben werden. על קרנות — סביב. In Exod. fehlt סביב, ebenso ist sonst bei den קרנות des Ganzopferaltars, die vom Blute des Sündopfers besprengt werden, die Bestimmung סביב nicht zu finden. Nur 16, 18 bei dem Sündopfer des Versöhnungstags, dessen Blut an die Hörner des goldenen Altars gesprengt wird, steht על קרנות המזבח סביב. Aus letzterer Stelle lernt R. Ismael (in ת״כ und Seb. 53b) durch eine Wortanalogie (גזרה שוה), dass auch bei עולה, wo ebenfalls סביב steht, vier Sprengungen erforderlich seien. Die Bestimmung סביב (= allseitig) erklärt Wessely hier für nöthig, weil man sonst unter קרנות auch zwei Hörner verstehen könnte. Dagegen konnte oben bei חטאת דורות nach der Deduction in Seb. 37b die Bestimmung סביב fehlen. — ויחטא את המזבח, ebenso ויקדשהו לכפר עליו steht oben beim Befehle erst am Ende des Kapitels. Nach Mech. de-Mil. ist ויחטא eine Sprengung auf den Altar (s. zu Exod. 29, 36f.) — יצק ebenso 9, 9; sonst שפך. — חלבהן, das fem. pl. ganz voll (Ew. 247d). — Unter ואת הפר können die Theile verstanden sein, die im Folgenden nicht speciell genannt werden, wie Knochen, Hörner, Klauen; oder es ist ואת עורו trotz des ו vor את explanativ zu nehmen und hier wie Num. 19, 5 zu erklären (Ramban).

V. 18. Und er brachte den Ganzopfer-Widder heran, und Aaron und seine Söhne stemmten ihre Hände auf den Kopf des Widders. V. 19. Und er schlachtete ihn, und Mose sprengte das Blut ringsum an den Altar. V. 20. Den Widder aber zerlegte er in seine Stücke, und Mose liess den Kopf und die Stücke und das Fett aufdampfen. V. 21. Und die Eingeweide und die Unterschenkel wusch er mit Wasser, und Mose liess den ganzen Widder auf dem Altar aufdampfen, ein Ganzopfer war es zum Wohlgeruch, ein Feueropfer war es dem Ewigen, so wie der Ewige Mose befohlen hatte.

Vgl. den Befehl hierzu Exod. 29, 15—18.— ויסמכו in der Mehrz., dagegen oben bei חמאת in der Einz., was in Tosephta Menachot X, 14—15 dahin erklärt wird, dass in der Regel, wenn mehrere zusammen ein Opfer bringen, Einer nach dem Andern סומך ist, dagegen hier beim איל alle zusammen die סמיכה vollzogen; s. weiter zu v. 22. — נתח לנתחיו. Es ist fraglich, ob auch das Abziehen der Haut (הפשט) stattgefunden. Nach Ramban wird dies als selbstverständlich vorausgesetzt; dagegen bemerkt Wessely, es hätte dann auch mitgetheilt werden sollen, dass Mose die Haut erhielt, wie dies von חוח berichtet wird (v. 29). Es ist daher wahrscheinlicher, dass kein הפשט stattfand und dass hier ausnahmsweise die Haut mit dem Ganzopfer verbrannt wurde, s. oben S. 133 und die zwei Ansichten in Mech. de-Mil. hier. — Zu נתח ist nach Exod. 29, 17 משה als Subject hinzuzudenken, ebenso zu חרץ in v. 21. Indessen muss es dennoch seinen Grund haben, dass hier bei allen Verrichtungen, die כשר בזר sind, nicht משה als Subject genannt ist. Wahrscheinlich geschah es deshalb, weil Mose in Exod. 29 nicht als der jetzt fungirende Priester mit diesen Verrichtungen beauftragt wurde, sondern als Vollstrecker des göttlichen Befehles, den zwar auch jeder andere Israelit hätte ausführen dürfen, der aber, weil den Israeliten noch nicht mitgetheilt, jetzt dem Mose allein als Pflicht oblag. — פדר, das nur zur Bedeckung des Kopfes diente, fehlt in Exod. 29, 17, vgl. oben S. 128. — ויקטר משה את הראש וגו׳ ist nach Ramban erst später nach der Waschung von קרב וכרעים erfolgt, daher wird auch nachher ויקטר משה את כל האיל gesagt, vgl. oben 1, 12f.; anders Wessely, der aber von der unrichtigen Voraussetzung ausgeht, dass nicht Mose, sondern ein Anderer קרב וכרעים gewaschen hatte.

V. 22. Und er brachte den zweiten Widder, den Einweihungswidder, heran, und Aaron und seine Söhne stemmten ihre Hände auf den Kopf des Widders.

S. Exod. 29, 19.— איל המלואים, diese Bezeichnung steht in Exod. erst später (29, 22). Ueber die Bedeutung des Wortes מלואים s. oben zu 7, 37. Nach Mech. de-Mil. bedeutet das Wort Abschluss-Opfer, שמשלים את הכל, das Alles vollständig macht, abschliesst. Hiernach müsste man auch מלא יד erklären, die Hand, d. h. die Macht jemands vollständig machen, indem der Einzuweihende durch diese „Vollständigkeit" die Befähigung erhalten soll, vor Gott den Priesterdienst zu verrichten. Der Ausdruck wird daher nur bei der Einweihung zum Priesteramte gebraucht (vgl. auch Exod. 33, 29). —

ויסמכו. In Exod. beim Befehle steht וסמך in der Einz. Dies, meint Ibn Esra, beweist, dass es ein Irrthum sei, wenn ein bedeutender Grammatiker behauptet, die Einz. bedeute, dass sie die Handlung Einer nach dem Anderen, die Mehrz. aber, dass sie dieselbe zusammen verrichtet haben. Indessen haben wir oben zu v. 18 gezeigt, dass auch die Tosephta die Ansicht jenes Grammatikers theilt. Da aber nicht anzunehmen ist, dass der Befehl in Exod. nicht genau ausgeführt wurde, so muss die Einzahl beim Befehle die Bedeutung haben, dass Aaron als das Haupt der Priesterschaft gilt und das Prädicat וסמך sich daher nach Aaron richtet (vgl. ויקח שם ויפת Gen. 9, 23). Dies wird besonders beim Einweihungswidder dargelegt. Nachdem es aber beim Befehle einmal bemerkt wurde, ist bei der Ausführung die Mehrz. gebraucht, um anzuzeigen, dass alle zu gleicher Zeit die סמיכה vollzogen. Es war also Mose bekannt, dass וסמך beim Befehle nicht das Nacheinander der סמיכה ausdrücken wolle.

V. 23. Und er schlachtete ihn, und Mose nahm von dessen Blute und strich es an den rechten Ohrknorpel Aarons und an den Daumen seiner rechten Hand und an die grosse Zehe seines rechten Fusses. V. 24. Und er führte die Söhne Aarons heran, und Mose strich von dem Blute an ihren rechten Ohrknorpel und an den Daumen ihrer rechten Hand und an die grosse Zehe ihres rechten Fusses, und Mose sprengte das übrige Blut an den Altar ringsum.

S. Exod. 29, 20, wo dies in kürzerer Form befohlen ist. Diese Kürze hat dort eine andere Ordnung nöthig gemacht. Mose wusste aber, dass der Sinn des Befehles war, zuerst die Sprengungen an Aaron zu vollenden und dann erst dieselben an den Söhnen vorzunehmen. Hier bei der thatsächlichen Ausführung musste daher der Bericht ausführlicher sein. ויקרב את בני אהרן. Bei Aaron steht nicht ויקרב (vgl. oben v. 13 und 6), wohl weil Aaron nach der Salbung stets in der Nähe Mose's bleiben konnte. Ueber תנוך und בהן s. weiter zu 14, 14,

V. 25. Und er nahm das Fett und den Fettschwanz und alles Fett, das an den Eingeweiden liegt, und den Lappen der Leber und die beiden Nieren und ihr Fett und den rechten Schenkel. V. 26. Und aus dem Korbe mit den ungesäuerten Broten, der vor dem Ewigen stand, nahm er einen ungesäuerten Kuchen, einen Oelbrotkuchen und einen Fladen, und er legte sie auf die Fettstücke und auf den rechten Schenkel. V. 27. Und er that das alles auf

die Hände Aarons und auf die Hände seiner Söhne und machte damit eine Schwingung vor dem Ewigen.

S. Exod. 29, 22—24. את החלב, darunter ist das hier nicht ausdrücklich genannte Fett aus Lev. 3, 9—10 verstanden; oder es ist את החלב das Allgemeine, woran mit ו (zu übers.: „und zwar") das Specielle angeschlossen wird, wie oben (3, 9) חלבו האליה. Beim Sam. fehlt hier und Exod. 29, 22 das ו; ebenso wie bei ובשכבך in Deut. 6, 7, vgl. das. Ueber אליה oben S. 168; שוק הימין 7, 32f. — המצות אשר לפני ה'. Die Thiere standen zuerst ausserhalb des Heiligthums, damit sie nicht etwa ihren Mist ins Heiligthum werfen (vgl. Joma 36a); sie mussten daher zur Opferung erst herbeigebracht werden (ויגש ויקרב). Dagegen standen die Kuchen im Heiligthume, daher אשר לפני ה' (Wessely). — חלת מצה אחת, oben Exod. 29, 23: ככר לחם אחת, was nur ein anderer Ausdruck für denselben Gegenstand ist. Unwahrscheinlich ist es, dass ככר dort das Gewicht angebe, wie Ibn-Esra meint. — חלת לחם שמן ist identisch mit מרבכת (oben 7, 12); es wird לחם שמן genannt, weil in demselben so viel Oel war, als in beiden anderen Broten zusammen (Raschi). — וישם על החלבים. Oben beim Befehle steht nicht ausdrücklich, dass die Brote auf die Fettstücke gelegt werden sollen, ist aber aus dem Umstande zu schliessen, dass die Brote erst später genommen werden. חלבים, sonst oft חלב, das Beste, die besten Stücke. שוק הימין wird besonders genannt, weil dieser später den Priestern gegeben wurde. — תנופה, oben 7, 30. אתם bezieht sich auf die Opferstücke. Doch halfen die Priester mit, da sie hier als Darbringer ihre Hand auf die Hand des Mose legten. Sonst konnten mehrere Darbringer nicht zusammen תנופה machen, sondern Einer machte sie für jeden Andern (Menachot 93b).

V. 28. Und Mose nahm sie von ihren Händen und liess sie auf dem Altar aufdampfen bei dem Ganzopfer, ein Einweihungsopfer war es zum Wohlgeruch, ein Feueropfer war es für den Ewigen.

ויקח-מעל כפיהם, ähnlich bei סוטה (Num. 5, 18), worauf schon Mech. de-Mil. hinweist. — מלאים הם וגו', wie oben beim Ganzopfer v. 21. Die beiden Widder gehören zusammen, daher על העלה. Zum Ganzen s. Exod. 29,25.

V. 29. Und Mose nahm die Brust und machte damit eine Schwingung vor dem Ewigen; vom Einweihungswidder fiel sie Mose als Antheil zu, wie der Ewige Mose befohlen hatte.

S. Exod. 29, 26. Die Brust wurde besonders geschwenkt, weil sie nicht, wie der Schenkel, eine Spende für Gott, sondern von

vorne herein eine Gabe für den Priester war, daher חזה התנופה ושוק התרומה (oben S. 259 f.). — מאיל המלואים למשה וגו׳. Es wird hier besonders hervorgehoben, dass auch Mose einmal einen Antheil von den Priestergaben erhielt. In Exod. 29, 27—28 wird hieran der Befehl geknüpft, dass Mose Brust und Schenkel als ewige Gaben für die Priester weihen solle. Die Ausführung dieses Befehls wird hier nicht besonders berichtet, weil dies nach dem oben 7, 34 im sinaitischen Opfergesetze vorgeschriebenen Gebote als selbstverständlich gilt.

V. 30. Und Mose nahm vom Salböl und von dem Blute, das auf dem Altar war, und sprengte auf Aaron, auf seine Kleider und auf seine Söhne und auf die Kleider seiner Söhne mit ihm, und er heiligte Aaron, seine Kleider und seine Söhne und die Kleider seiner Söhne mit ihm.

In Exod. 29, 21 sind diese Sprengungen gleich nach der Sprengung auf תנוך und בהן geboten, also vor der Verbrennung der Fettstücke des Einweihungswidders. Indessen bem. schon Ramban, dass die Angabe וקדש הוא — ובניו in Exod. 29, 21 deutlich zeigt, dass diese Handlung zuletzt vorgenommen und dadurch die Heiligung der Priester vollendet werden sollte. Wenn oben v. 12 וימשח אתו לקדשו gesagt wird, so ist damit nicht die Vollendung der Heiligung gemeint; denn diese ist, wie unser v. lehrt, erst mit der Sprengung bei Aaron und seinen Söhnen zu gleicher Zeit vollzogen worden. Der Zweifel des Ramban, ob das Oel mit dem Blute gemischt bei der Sprengung angewendet wurde, oder ob jedes besonders gesprengt wurde, liesse sich dahin entscheiden, dass nach der Ansicht, die wir oben als die dem einfachen Wortsinne angemessenste bezeichnet haben, wonach die Salbung der Söhne Aarons bloss in der Besprengung mit dem Salböle bestand, wohl das Oel besonders, nicht mit dem Blute gemischt, gesprengt worden war. Nach Wessely fehlt hier das ו bei על בגדיו und את בגדיו deshalb, um anzuzeigen, dass Aaron selbst bereits durch die Salbung in v. 12 geheiligt war und dass jetzt nur seine Kleider einer Heiligung bedurften; vgl. Exod. 29, 21.

V. 31. Und Mose sprach zu Aaron und zu seinen Söhnen: Kochet das Fleisch am Eingange des Stiftszeltes, und dort esset es und das Brot, das im Korbe der Einweihungsopfers ist, wie ich befohlen habe: Aaron und seine Söhne sollen es essen. V. 32. Und was an Fleisch und Brot übrig bleibt, sollt ihr mit Feuer verbrennen.

בשלו. In Exod. 29, 31: ובשלת; der Befehl ist dort an Mose gerichtet. Es ist also ובשלת zu übersetzen: „Du sollst kochen lassen" (Ibn Esra). — פתח אהל מועד, in Exod. במקום קדש, wie die allerheiligsten Opfer (6, 9; 19). — בסל המלאים. Das Brod wird hier מלאים genannt, weil durch diese Bezeichnung das Gebot der Verzehrung am heiligen Orte begründet ist, während die Dankopferbrote an jedem reinen Orte gegessen werden durften (vgl. 10, 14). — כאשר צויתי entweder: „wie ich befehle", oder Mose spricht im Namen Gottes: „wie ich befohlen" (vgl. Deut. 11, 14). Onk., Pesch. u. LXX im Passiv, wie wenn צֻויתי stände, wie v. 25 und 10, 13. — בבשר ובלחם unterscheidet sich (nach Mendels. zu Exod. 38, 8) von מבשר ומלחם. Letzteres wird hinsichtlich des verzehrten Fleisches gesagt, von dem der Rest übrig geblieben; בב׳ וב׳ aber bezeichnet das übriggebliebene Brot und Fleisch. Es wird aber hier mit Bestimmtheit vorausgesetzt, dass ein Theil übrig bleiben werde, da das Opfer, wie Hochheiliges nur einen Tag und die darauffolgende Nacht gegessen werden durfte, in welcher Zeit Aaron und seine Söhne nicht das Ganze verzehren konnten.

V. 33. Und vom Eingange des Stiftszeltes sollt ihr sieben Tage nicht weggehen, bis zu dem Tage, da die Tage eurer Einweihung voll sind; denn sieben Tage füllt man eure Hand. V. 34. So wie man an diesem Tage gethan, hat der Ewige geboten weiter zu thun, um für euch Sühne zu schaffen. V. 35. Und am Eingange des Stiftszeltes sollt ihr sieben Tage weilen, Tag und Nacht, und ihr sollt die Vorschrift des Ewigen beobachten, auf dass ihr nicht sterbet; denn so ist mir befohlen worden.

Der Befehl, sieben Tage am Eingange der Stiftshütte zu bleiben, befindet sich nicht in Exod. 29; daher wird hier am Schlusse des v. 35 mit כי כן צויתי betont, dass auch dies von Gott befohlen worden. Nach Ramban ist das Gebot nur für die Zeit des Dienstes vorgeschrieben, gerade wie das Verbot in Lev. 21,12 (ומן המקדש לא יצא, vgl. das.). Doch mit Recht bemerkt Hirsch, dass der ת״כ dies nur zu 10, 7 bemerkt, während hier in v. 36 ein stetes Verweilen am Eingange des Stiftszeltes gefordert wird; hat doch Aaron während der Einweihungstage noch keine עבודה vollzogen. (Ramban meint allerdings nur, dass sie bei der עבודה zugegen sein mussten; v. 35 jedoch gebietet das stete Bleiben). — ימלא את ידכם „man füllt"; ebenso כאשר עשה „wie man gethan"; schwerlich ist „Gott" als Subject zu denken. — לעשות, zu ergänzen ist nach den meisten Comment.

שבעת ימים. Während jedes der 7 Tage sind also Opfer dargebracht worden, vgl. Exod. 29, 35. Nach unseren Weisen ist auch die Salbung jeden Tag wiederholt worden, s. Mech. de Mil. zu v. 10. — לכפר עליכם bedeutet hier nach den meisten Commentaren die Sühne durch das Sündopfer, s. Exod. 29, 36.— משמרת—ושמרתם, s. Num. 18, 5, wonach auch hier eine Bewachung des Heiligthums geboten sein mag.

V. 36. Und Aaron und seine Söhne thaten alles, was der Ewige durch Mose befohlen hatte.

Schlusssatz wie sonst, vgl. 10, 7; 24, 23; Num. 1, 54; Exod. 12, 28.

C. 9. erzählt, wie am 8. Tage, nach Vollendung der Einweihung Aaron und seine Söhne den Opferdienst antreten und in Folge dessen die göttliche Herrlichkeit in Gestalt eines von Gott ausgegangenen Feuers im Heiligthum sich offenbart. Der feierliche Opferdienst, mit dem Aaron sein Amt antritt, hat einige Aehnlichkeit mit dem in c. 16 vorgeschriebenen Gottesdienst am Versöhnungstage, indem hier wie dort Aaron zuerst für sich und dann für das Volk Opfer darbringt.

V. 1. Und es war am achten Tage, da rief Mose Aaron und seine Söhne und die Aeltesten Israels.

Nachdem Aaron und seine Söhne durch die siebentägige Einweihung (8, 33) geheiligt und zu ihrem Priesterberufe vorbereitet sind, sollen sie in Gegenwart der Aeltesten und der Gemeinde feierlich ihr Amt antreten. — זקני. Die זקנים als Vertreter des Volkes erscheinen auch sonst oft in der Thora, vgl. 4, 15; Exod. 12, 21. Es muss aber zwischen den זקנים und der עדה (8, 3) unterschieden werden, indem die עדה wohl nur die Berufenen (etwa amtlichen) Vertreter bezeichnet, während die זקנים die angesehensten Männer des Volkes, also dessen natürliche Vertreter waren. Daher begab sich auch Mose in Aegypten zuerst zu den זקנים (Exod. 3, 16; 4, 29).

V. 2. Und er sprach zu Aaron: Nimm für dich ein junges Rind zum Sündopfer und einen Widder zum Ganzopfer, ohne Fehler, und bringe sie vor dem Ewigen dar.

Während am Versöhnungstage der Hohepriester für sich und sein Haus einen Stier zum Sündopfer und einen Widder zum Ganzopfer darbrachte (16, 3), sollte er jetzt als angehender Hohepriester ein עגל בן בקר statt eines פר בן בקר darbringen. עגל ohne weitere Bestimmung ist ein einjähriges, עגל בן בקר ein zweijähriges und פר בן בקר ein dreijähriges Rind (Rosch ha-Schana 10a, vgl. auch

Parah I. und oben Seite 177). — תמימים wird hier hinzugefügt wie Exod. 29, 1. Nach unseren Weisen in Mech. de-Mil. sollte dieses עגל Aarons Sünde beim goldenen Kalbe sühnen.

V. 3. Und zu den Kindern Israel rede also: Nehmet einen Ziegenbock zum Sündopfer und ein Kalb und ein Schaf, einjährige fehlerfreie, zum Ganzopfer. V. 4. Und einen Ochsen und einen Widder zum Friedensopfer, um vor dem Ewigen ein Mahl zu halten, und ein Speiseopfer, welches mit Oel gemengt; denn heute erscheint euch der Ewige.

Statt בני liest der Sam. זקני, ebenso übersetzen die 70 *γερουσία*. Das Wort ist irrthümlich aus v. 1 hiehergekommen. Nach Ramban ist unser v. an jeden Einzelnen der Aeltesten gerichtet, dass er dies den Kindern Israel mittheile, sowie Deut. 3, 18 speciell an die Stämme Ruben und Gad sich wendet, nachdem die Rede vorher an ganz Israel gerichtet war. Nach Mech. de-Mil. jedoch wird hier Aaron mit dieser Rede beauftragt. Die זקנים sind also bloss Ehren halber zugegen. Die Opfer des Volkes erinnern zuerst an die Opfer wegen Götzendienstes in Num. 15, 24. Dem dortigen פר לעולה ושעיר לחטאת entspricht hier עגל לעולה ושעיר לחטאת. Das Volk soll zuerst die Sünde des Götzendienstes sühnen. Statt פר bringt es jetzt ein עגל, ebenso wie der Hohepriester. Das כבש לעולה, welches das Volk noch dazu bringt, scheint eine Zugabe zum תמיד zu sein, indem man wegen der besonderen Feier des Tages ein doppeltes תמיד darbrachte, wie am Sabbath (Num. 28, 9). Ausserdem brachte das Volk an diesem Tage, an welchem Gott ihm erschien, ein Mahlopfer, um an Gottes Tische ein Mahl zu halten. Solche Gemeinde-Friedensopfer werden sonst nur am Wochenfeste dargebracht (Lev. 23, 19). Während da nur zwei Lämmer zu bringen sind, sollten beim ersten feierlichen Gottesdienste ein Rind und ein Widder zum Opfermahle dienen. Das Speiseopfer ist, nach der weiter v. 17 folgenden Darstellung zu urtheilen, eine Beigabe zum Lamm-Ganzopfer. Zu בלולה בשמן vgl. oben 7, 10. — נראה übersetzen die Verss. (auch Onk. und Jon.) wie נִרְאָה (Part.); das Perfect ist wie Gen. 23, 13; 30, 13 zu erklären (vgl. Ges. § 106, 3).

V. 5. Und da nahmen sie, was Mose befohlen hatte, [und brachten es] vor das Stiftszelt, und die ganze Gemeinde trat hinzu und stellte sich vor den Ewigen. V. 6. Und Mose sprach: Dies ist das Wort, welches der Ewige befohlen, dass ihr es vollziehen sollt, dann wird die Herrlichkeit des Ewigen euch erscheinen.

ויקחו bezieht sich auf Aaron und die Israeliten; sie holten die Opfer. — אל פני, hierzu ist ויביאו zu ergänzen. — כל העדה wie oben 8, 3. — ויאמר משה. Nach Ibn Esra ist dies Plusquamperf.: Moses hatte bereits vorher dies zum ganzen Volke gesagt und dann Aaron und den Aeltesten die speciellen Gebote ertheilt. Doch mit Recht wird diese Erklärung von Ramban verworfen. Vielmehr machte jetzt erst Mose das Volk darauf aufmerksam, dass alles, was sie jetzt durch die Priester thun lassen (תעשו, ihr thut, durch eure Vertreter) auf Gottes Befehl geschieht. — אשר צוה ה׳ der Befehl wird vorher nicht mitgetheilt, wie sonst oft (vgl. z. B. Exod. 16, 32). אשר צוה — תעשו er befahl, dass ihr thuet, vgl. 2. Sam. 21, 4 (Ew. 336b). וירא weiter v. 23.

V. 7. Und Mose sprach zu Aaron: Tritt zum Altar hin und verrichte dein Sündopfer und dein Ganzopfer und schaffe Sühne für dich und für das Volk und verrichte das Opfer des Volkes und schaffe Sühne für sie, wie der Ewige befohlen hat.

קרב אל המזבח. Der Nichtpriester durfte nicht dem Altare nahetreten (Num. 18, 3); daher muss Mose dem eben erst zum Priester geweihten Aaron gestatten, dem Altare zu nahen (Wessely). — ועשה vgl. Num. 15, 24. — בעדך ובעד העם. Mit der Sühne des Hohenpriesters wird zugleich für das Volk Sühne erwirkt, vgl. 4, 3. Auch das Ganzopfer dient zur Sühne, nach 1, 4.

V. 8 Da trat Aaron an den Altar und schlachtete das Sündopferkalb, das für ihn war. V. 9. Und die Söhne Aarons brachten ihm das Blut, und er tauchte seinen Finger in das Blut und gab an die Hörner des Altars, und das übrige Blut goss er an den Grund des Altars. V. 10. Und das Fett und die Nieren und den Lappen von der Leber von dem Sündopfer liess er auf dem Altar aufdampfen, wie der Ewige Mose befohlen hatte. V. 11. Und das Fleisch und die Haut verbrannte er mit Feuer ausserhalb des Lagers.

ויקרב. Mit dem Hintreten an den Altar, an die Stelle, wo dem Nichtpriester der Zutritt nicht gestattet war, trat Aaron sein Priesteramt an. Darauf begann der Opferdienst mit der שחיטה (der wohl סמיכה voranging), die wiewohl sonst auch einem Nichtpriester erlaubt, an diesem Tage, ebenso wie am Versöhnungstage, eine priesterliche Dienstvorrichtung war. Nach Wessely ist hier וישחט mit: „man schlachtete“ zu übersetzen, da Aaron nicht schlachtete, sondern beim Altar stand und wartete, bis man ihm das Blut hinbrachte,

um den Dienst am Altar zu verrichten. Doch ist die erste Erklärung richtiger. — אשר לו vgl. 16, 6 und 11. — ויקריבו, darunter ist קבלה und הולכה verstanden, s. oben S. 125. Dies liess er von seinen Söhnen thun, da es dem Schlachtenden schwer fällt, zugleich מקבל דם zu sein; auch wollte Aaron sofort nach der שחיטה sich behufs der Sprengung an den Altar begeben. — על קרנות wie 4, 25.— ואת החלב begreift alles Fett in sich, das in 3, 3f erwähnt ist. — מן החטאת ist auffällig. Es bezieht sich wohl auf alle Opferstücke und zeigt an, dass er damit wie beim gewöhnlichen Sündopfer (nach 4, 8f) verfahren. Ein Cod. bei Kennicott liest הכליות statt החטאת; doch haben alle Versionen החטאת. — הקטיר. Es muss also schon Feuer auf dem Altar gewesen sein, wie in den sieben Einweihungstagen. Nach Raschbam heisst hier הקטיר, er legte sie auf den Altar, und das göttliche Feuer (10, 1) verzehrte sie, vgl. weiter unten zu v. 24. — ואת הבשר וגו׳. Ausnahmsweise wurde hier ein חטאת חיצונה verbrannt, weil kein Priester da war, der es essen konnte, da Aaron selbst und seine Kinder, für die das חטאת Sühne erwirken sollte, es nicht essen durften, vgl. zu 4, 11f. — שרף, er liess verbrennen. s, 16, 27f.

V. 12. Darauf schlachtete er das Ganzopfer, und die Söhne Aarons reichten ihm das Blut hin, und er sprengte es ringsum an den Altar. V. 13. Und auch das Ganzopfer reichten sie ihm nach seinen Stücken sammt dem Kopf, und er liess es auf dem Altar aufdampfen. V. 14. Und er wusch die Eingeweide und die Unterschenkel, und er liess sie sammt dem Ganzopfer auf dem Altar aufdampfen.

וישחט, der Hohepriester, wie v. 8. — וימציאו. Oben v. 9: ויקריבו, weil sie es nur so nahe brachten, dass er seinen Finger eintauchen konnte; hier aber, wo er mit dem Becher sprengen musste, gaben sie ihm das Blut in die Hand, daher וימציאו (Wessely). Also nicht bloss der Abwechslung wegen (wie Dillman meint) steht hier וימציאו, אמרת ה׳ צרופה! — לנתחיה, nach 1, 6. — וירחץ, s. 1, 9. — על העולה, mit den Haupttheilen des Ganzopfers.

V. 15. Hierauf brachte er das Opfer des Volkes dar, er nahm nämlich den Sündopferbock, der für das Volk war, und schlachtete ihn und bereitete ihn zum Sündopfer wie das erste.

ויקרב — העם ist כלל und berichtet die Darbringung aller Opfer des Volkes. Darauf folgt mit ויקח der פרט, die specielle

Aufzählung der einzelnen Opferungen (Mendelssohn). — אשר לעם. Wessely findet es auffällig, dass hier und v. 18 beim Friedensopfer die Bestimmung אשר לעם steht, nicht aber beim Ganz- und Speiseopfer. Seine Antwort befriedigt nicht. Einfach erklärt man, dass beim Ganz- und Speiseopfer deshalb nicht אשר לעם steht, weil vom עולה ein Thier als עלת תמיד gebracht wurde (s. oben zu v. 3), das nicht dem Volke allein, sondern auch den Priestern gehörte; dasselbe gilt vom Speiseopfer, s. zu v. 17. — וישחטהו, hier sieht man, dass Aaron an diesem Tage auch die Schlachtung vollzog. — ויחטאהו. Nach den Targumim bezieht sich dies speciell auf die Sprengungen, vgl. oben S. 237. Nach Raschi dagegen sind darunter alle Opferhandlungen verstanden. — כראשון, nicht כמשפט, wie v. 16, weil man hier nicht nach der Vorschrift der gewöhnlichen Sündopfer verfuhr, indem das Fleisch nicht gegessen wurde. Der Grund, warum auch von diesem Sündopfer das Fleisch nicht verzehrt wurde, wird zwar erst weiter 10, 19 angegeben; doch wird schon hier mit כראשון darauf hingedeutet. Wenn Dillman meint, dass nach dem Verf. unseres Capitels die Priester dieses Sündopfer nicht geniessen durften, weil sie doch mit zum Volke und insofern zu den Darbringern gehörten, so ist er im Irrthum. Oben 6, 23 wird nur gesagt, dass das Sündopfer, dessen Blut ins Stiftszelt kommt, nicht gegessen werden darf. Dazu gehören ausser den Sündopfern von Lev. 4, 3—21 noch die Sündopfer des Versöhnungstages von Lev. 16, 3ff (vgl. v. 27) und nach der jüd. Trad. auch das in Num. 15, 24. Dagegen wurden alle anderen Sündopfer des Volkes, die der Festtage und Neumonde, von den Priestern gegessen, wiewohl diese mit zu den Darbringern gehörten. Nur das Sündopferkalb, das den Priestern allein gehörte, wurde als חטאת חיצונה verbrannt. Demnach lag kein anderer Grund vor, das Volkssündopfer zu verbrennen, als der in 10, 19 erwähnte; vgl. noch Num. 18, 9 und Ez. 44, 29.

V. 16. Dann brachte er das Ganzopfer dar und bereitete es nach Vorschrift. V. 17. Und er brachte das Speiseopfer dar, und er füllte seine Hand davon und liess es auf dem Altar aufdampfen, ausser dem Morgenganzopfer.

את העולה, die beiden Ganzopfer von v. 3. — כמשפט nach Lev. 1, 3ff. — ויקרב את המנחה damit ist wohl הגשה verstanden, s. ob. S. 228. — וימלא כפו, nach Mech. Mil. (vgl. auch Menachot 9b und 19b) ist dies die קמיצה. Dieses Speiseopfer war also in dieser Beziehung der selbstständigen Mincha gleich, indem es nicht wie מנחת נסכים ganz

verbrannt wurde; doch unterschied es sich von dem gewöhnlichen Speiseopfer, da letzteres dreier Oelgaben (oben Seite 150) und Weihrauchs bedurfte, was hier nicht der Fall war. Daher steht beim Speiseopfer nicht כמשפט (Malbim). — מלבד עולת הבקר Nach Mech. Mil. sind nicht nur zum Morgenganzopfer sondern auch zu dem in v. 16 genannten Ganzopfer die in Num. 15, 1 ff. vorgeschriebenen מנחות נסכים dargebracht worden. Nach ראב״ד hatten auch die Friedensopfer (v. 18) מנחות נסכים als Beigaben, was Malbim bestreitet. Nun wird allerdings in Exod. 40, 29 berichtet, dass Mose am 1. Nissan עולה und מנחה (d. h. מנחת נסכים) dargebracht hat, und Raschi bemerkt zur Stelle, dass auch am Einweihungstage (der nach Raschi der 1. Nissan war) Mose die regulären Gemeindeopfer darbrachte, und nur die ausserordentlichen Opfer wurden von Aaron bereitet. Dies kann auch nach der Ansicht des R. Aqiba (oben S. 274) gelten, welcher die sieben Einweihungstage erst mit dem 1. Nissan beginnen lässt. Dass jedoch auch zu den Ganzopfern des Volkes (v. 16) die נסכים dargebracht wurden, lässt sich aus der Schrift nicht strict beweisen, denn das כמשפט in v. 16 kann sich ja auf die anderen Vorschriften des Ganzopfers beziehen (vgl. Beza 20a). Es mag sein, dass wohl zum עגל, welches vielleicht (s. zu v. 3) zusammen mit dem שעיר dem in Num. 15, 24 vorgeschriebenen Gemeindeopfer entsprach, auch מנחת נסכים gehörte; dagegen sollte beim כבש die מנחה בלולה בשמן die Stelle der מנחת נסכים vertreten. Deshalb, weil das Speiseopfer in v. 17 als Beigabe zum Ganzopfer gehörte, folgte es unmittelbar auf das Ganzopfer, und erst nach Opferung des Speiseopfers wird gesagt: מלבד עולת הבקר, was nach Ramban soviel bedeutet, wie מלבד עולת הבקר ומנחתה. Diese Annahme lässt sich leicht mit den Worten der Mech. Mil. vereinbaren.

V. 18. Darauf schlachtete er den Ochsen und den Widder, das Friedensopfer, welches für das Volk war, und die Söhne Aarons reichten ihm das Blut hin, und er sprengte es ringsum an den Altar. V. 19. Und die Fettstücke von dem Ochsen und von dem Widder den Fettschwanz und das Bedeckende und die Nieren und den Lappen der Leber. V. 20. Diese Fettstücke legten sie auf die Bruststücke, und er liess die Fettstücke auf dem Altar aufdampfen. V. 21. Und mit den Bruststücken und mit dem rechten Schenkel hatte Aaron eine Schwingung vor dem Ewigen gemacht, wie Mose befohlen hatte.

וישחט. Das Friedensopfer kommt als קדשים קלים zuletzt. — Zu וימציאו gehören auch die Objecte in v. 10 (Ramban). ואת החלבים מן השור. Da unter השור ein אתנח steht, so sind unter החלבים alle אימורים des Stieres verstanden, die nicht einzeln aufgezählt werden, da sie bereits bekannt sind. Dagegen werden die Opferstücke des Widders aufgezählt, weil dieselben sich durch Zugabe der אליה von denen des Stieres unterscheiden. — והמכסה, darunter sind nach Ramban alle opferbaren Fetttheile verstanden, die nur die Organe bedecken und nicht mit dem Fleische verwachsen sind. — וישימו bezieht sich auf die Söhne Aarons, die wohl Fett- und Bruststücke von den Aeltesten, in deren Hand sie sich während der Schwingung befanden, in Empfang genommen und sie dem Aaron in der Weise darreichten, dass die חלבים auf den חזות lagen, s. Raschi hier und zu 7, 30. — חזות, die Bruststücke vom Ochsen und vom Widder. — ויקטר החלבים. Auch hier ist חלבים gleich אימורים. — הניף אהרן, hatte Aaron geschwenkt; es ist Plusquamperf., da die Schwingung vor der הקטרה stattfand, weil ja die Fettstücke auch vor der הקטרה gewebt wurden (s. 7, 30; 8, 26f.; 10, 15). Es ist nun auffällig, dass die Schwingung hier erst nachträglich erwähnt und dabei nur חזה ושוק, aber nicht die חלבים genannt werden. Aus dieser Stelle ist zu ersehen, dass die Schwingung bei חזה ושוק, als die symbolische Hingabe dieser Stücke an Gott und an die Priester, der הקטרה der חלבים entspricht, sodass durch die erstere auch חזה ושוק als אשי ה׳ bezeichnet werden und die Priester diese Stücke aus Gottes Hand in Empfang nehmen. Es wird daher zuerst in v. 20 die הקטרה der חלבים erwähnt; dass die Schwingung vorangegangen, ist aus וישימו את החלבים על החזות zu schliessen. Darauf wird gesagt: ואת החזות — הניף אהרן, um zu betonen, dass diese Stücke ebenfalls durch תנופה Gott und den Priestern Gottes geweiht worden. Eine andere Ansicht hat Ramban oben zu 7, 30, vgl. dagegen Wessely und unsere Erklärung das.

V. 22. Und Aaron erhob seine Hände gegen das Volk und segnete sie, und er kam herab nach der Bereitung des Sündopfers, des Ganzopfers und des Friedensopfers.

Nach Ramban ist hier der Segen Aarons nicht der in Num. 6, 22ff. gebotene, sondern ein Segen aus eigenem Antriebe, wie der vom König Salomo (1. Kön. 8, 22); doch ist es richtiger, mit unseren Weisen in Mech. Mil. den Segen als den vorgeschriebenen Priestersegen zu erklären (s. מל״מ zu תפלה ה׳ 14, 10). — וירד ist nach Ibn-Esra Plusquamperf., ebenso die Tosephta zu Mill., da der Segen erst

nach dem Herabsteigen stattgefunden hatte. Doch nach M. Tamid 7, 2 ist ברכת כהנים vor der Räucherung der Opferstücke zu sprechen; nach Maimon. תמידין ומוספין 7, 8 erst nach der Räucherung. Nach Mech. Mil. fand der Segen während der תנופה statt, also vor der Räucherung. Jedenfalls ist nach den letzteren Ansichten die Segnung vor dem Herabsteigen erfolgt. Ebenso sagt Sota 38 b כל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה. — החטאת, die Opfer des Volkes.

V. 23. Und Mose und Aaron gingen in das Stiftszelt, und als sie herauskamen, segneten sie das Volk, und es erschien die Herrlichkeit des Ewigen dem ganzen Volke. V. 24. Und es ging Feuer vom Ewigen aus und verzehrte auf dem Altar das Ganzopfer und die Fettstücke; und das ganze Volk sah es, und sie jubelten und fielen auf ihr Angesicht.

ויבא. Aaron wurde nun zum ersten Male von Mose in das Stiftszelt geführt, daher die Einz. ויבא. Da nun der Hauptdienst im Stiftszelte in der Räucherung des קטרת bestand, so sagt die Tos. der Mech. Mil. (cit. in Jerusch. Taanit IV), dass Mose Aaron im Bereiten des Räucherwerks (מעשה קטרת) unterrichtete (s. Malbim). Nach Mech. Mil. gingen sie hinein, um zu beten, dass die Herrlichkeit Gottes erscheine; nach Andern, um sich vor Gott niederzuwerfen, wie sonst nach Beschluss der עבודה (M. Tamid VII, vgl. כ״מ zu ביאת מקדש 2, 3). — ויברכו. Ibn-Esra scheint dies für identisch mit dem ויברכם des vorhergehenden Verses zu halten, so dass v. 22 einen allgemeinen Bericht enthält, der nachher specialisirt wird (s. Mendelssohn). Doch da oben Aaron allein den Segen ertheilt, hier aber mit Mose zusammen, so muss dieser Segen verschieden vom obigen sein. Passende Segenssprüche vgl. in Raschi hier und Exod. 29, 43 nach Sifre Num. 143 und Tos. Menachot VII. — וירא כבוד in der Wolkensäule, wie oft ausdrücklich angegeben (Exod. 16, 10). — ותצא אש. Nach Raschbam ist dies die Erklärung zu וירא כבוד; doch spricht 2. Chron. 7, 3 dagegen, da dort אש von כבוד ה׳ unterschieden wird. — מלפני ה׳. Nach Raschbam vom Allerheiligsten; unsere Weisen in Mech. Mil. und Tos. das. lassen jedoch das Feuer מן השמים herabkommen; vgl. 2. Chron. 7, 1. — ותאכל. Nach Raschbam war bisher kein Feuer auf dem Altar, und ויקטר in v. 10 bedeutet: er legte es auf den Altar, um es aufdampfen zu lassen; ebenso übersetzen die LXX ἐπέθηκεν. Indessen da in den sieben Einweihungstagen die Opfer durch gewöhnliches Feuer (אש של הדיוט) verbrannt wurden, so mag auch am achten Tage, wie viele Ausleger annehmen, zuerst

Feuer auf den Altar gelegt worden sein, und das himmlische Feuer bewirkte nur, dass die Opfer, die sonst viele Stunden fortbrennen mussten, in einem Augenblicke verzehrt wurden. — ואת החלבים, die אימורים; vom קומץ wird hier nicht gesprochen, da dieser bereits vom אש של הדיוט verzehrt war. — וירנו, vgl. 2. Chron. 7, 3.

C. X. V. 1—2. Und die Söhne Aarons, Nadab und Abihu, nahmen ein jeder seine Pfanne, thaten Feuer hinein, legten Räucherwerk darauf und brachten vor den Ewigen fremdes Feuer, das er ihnen nicht befohlen hatte. Da ging Feuer vom Ewigen aus und verzehrte sie, und sie starben vor dem Ewigen.

Ueber die Sünde der Söhne Aarons werden von unsern Weisen verschiedene Ansichten geäussert; vgl. Mech. Mil., Tos. das.; ת״כ zu Anf. c. 16, ויקרא רבה das. (Bar Kappara im Namen des ר׳ ירמיה בן אלעזר), Talm. b. Sanh. 52, und v. a. St., (vgl. die Aufzählung der verschiedenen Ansichten bei Abarb.). Wir wollen nur den einfachen Sinn der Schrift zu finden uns bemühen. ויקחו. Nach Raschbam ist dies Plusquamperf. Sie waren demnach, noch bevor das Feuer von Gott gekommen, ins Heiligthum getreten, um das tägliche Räucherwerk darzubringen, hatten auch Feuer mitgenommen, um es anzuzünden; damit aber hatten sie sich versündigt, da an diesem Tage kein irdisches Feuer herbeigebracht, sondern auf das himmlische Feuer gewartet werden sollte. Auch in Mech. Mil. ist eine Ansicht ausgesprochen, nach welcher die Söhne Aarons sich durch Herbeibringung des Feuers von aussen versündigt hatten. Doch gegen die Annahme, dass das Räucherwerk das tägliche Rauchopfer war, spricht ausser vielem Anderen (vgl. Wessely) schon der Umstand, dass J e d e r seine Pfanne mit Räucherwerk darbrachte, während doch das tägliche Räucherwerk nur von e i n e m Priester dargebracht wurde. Es ist daher richtiger, mit Tos. Mech. Mil. anzunehmen, dass die Söhne Aarons, um ihrer Freude Ausdruck zu geben, ein besonderes freiwilliges Rauchopfer darbringen wollten. Da nun jedes andere ausser dem in Exod. 30, 7 vorgeschriebenen Rauchopfer das. v. 9 als ein קטרת זרה erklärt wird (Menachot 50a), so war die Handlungsweise der Söhne Aarons eine Versündigung gegen das Gesetz. Es wird aber hier אש זרה, nicht קטרת זרה, genannt, weil sie das Opfer nicht auf den Räucheraltar brachten, sondern wahrscheinlich mit den Pfannen, wie der Hohepriester am Versöhnungstage, ins Allerheiligste eintraten (B. Kappara in ויקרא רבה zu Anf. c. 16), so dass sie ein Opfer darbrachten, das damals

noch gar nicht geboten war. אש זרה bedeutet ein fremdes, vom Gesetze nicht angeordnetes Feueropfer. Der Zusatz אשר לא צוה אתם ist die Erklärung von אש זרה und sagt zugleich, dass es nicht nur kein regelmässiges Opfer, sondern auch für diesen ausserordentlichen Feiertag nicht befohlen war. Ob das Feuer vom Altar oder vom eigenen Herde genommen wurde, darüber befindet sich in Tos. Mech. Mil. eine Controverse zwischen R. Ismael und R. Aqiba, und nach letzterem heisst es deshalb אש זרה, weil sie es vom Herde genommen. Doch scheint der einfache Sinn für R. Ismael zu sprechen, dass es אש זרה genannt wird, weil es nicht von Gott geboten war*). Es wird zugleich das. darauf hingewiesen, wie die Schrift das eigenmächtige Handeln der Söhne Aarons verurtheilt, da sie weder Aaron noch Mose um Rath fragten, ja, wie das איש מחתתו zeigt, nicht einmal miteinander sich beriethen — ein Vorgehen, das sie dazu führte, das Gesetz zu übertreten und sich den Tod zuzuziehen. — ותצא אש. Nach Raschbam war es dasselbe Feuer, welches die Opfer verzehrte (er verweist auf eine ähnliche Wiederholung in Exod. 19, 8—9 und Richter 17, 3—4). Dieses Feuer kam vom Allerheiligsten, fuhr zuerst an den innern Altar, um das dort befindliche Räucherwerk anzuzünden, traf dort die Söhne Aarons und tödtete sie und fuhr dann hinaus und verzehrte die Opfer auf dem äusseren Altar. Doch ist dem einfachen Sinne nach unsere Schriftstelle besser nach unseren Weisen in Tos. Mech. Mil. so zu fassen, dass diese ganze Begebenheit erst nach der Verzehrung der Opfer stattgefunden hat. — מלפני ה' bedeutet nach Tos. M. M. das. vom Allerheiligsten (anders als מלפני ה' in 9, 24), da es auf das vorhergehende לפני ה' (10, 1) sich bezieht. — וימתו. Nach unseren Weisen das. wurde ihr Körper nicht verbrannt, sondern das Feuer fuhr in ihr Inneres und tödtete sie (שריפת נשמה). Doch ist nach einer Ansicht in Sanhed. 52a שריפת הגוף gemeint.

V. 3. Da sprach Mose zu Aaron: Das ist es, was der Ewige gesprochen hat: An den mir Nahen zeige ich mich heilig und vor dem ganzen Volke herrlich; und Aaron schwieg.

Der Schluss des v. zeigt, dass Mose mit der Mittheilung dieses Gotteswortes die Absicht hatte, Aaron zu beruhigen. הוא אשר דבר. Nach Tos. Mech. M. und Midr. r. ist hier der Ausspruch נקדש בכבודי

*) Im T. Jon. (T. Jer. I) wird אש זרה mit אש מן תפיין (Feuer vom Herde), also wie R. Aqiba übersetzt; dagegen im T. Jer. II אישא בריא (ein selbst erdachtes Feuer) wie R. Ismael.

in Exod. 29, 43 gemeint, indem בכבודי (Abstr. f. Concr.) wie במכבדי (meine Geehrten) gefasst wird. Indessen weist schon Ramban darauf hin, dass oft in der Thora und sonst Gottessprüche angeführt werden, ohne dass vorher mitgetheilt wird, dass und bei welcher Gelegenheit Gott dies gesprochen (vgl. Exod. 11, 14; 16, 16; 23; 32). — בקרבי, darunter sind die Priester verstanden, die הנגשים אל ה׳ genannt werden (Exod. 19, 22, vgl. Ez. 43, 19). — אקדש, ich zeige mich heilig. Je näher der Mensch Gott steht, desto strenger muss er sich zur genauen Erfüllung der göttlichen Gebote verpflichtet fühlen und desto stärker muss er die Heiligkeit und Unantastbarkeit der göttlichen Majestät erfahren, wenn er ein Gebot übertritt. — אכבד, ich zeige meine Herrlichkeit dem ganzen Volke, wenn ich auch die mir Nahen wegen ihrer Fehler ohne Nachsicht bestrafe. — וידום. Aaron beruhigte sich, als er erfuhr, dass seine Söhne nur deshalb so streng bestraft wurden, weil sie Gott nahe standen.

V. 4. Und Mose rief Mischaël und Elzaphan, die Söhne Usiëls, des Oheims Aarons, und sprach zu ihnen: Tretet hinzu, traget eure Brüder hinweg von dem Heiligthum, hinaus ausserhalb des Lagers. V. 5. Und sie traten hinzu und trugen sie in ihren Leibröcken hinaus ausserhalb des Lagers, wie Mose gesprochen hatte.

אל מישאל וגו׳. Wiewohl sonst die gemeinen Priester sich an ihren nächsten Verwandten verunreinigen durften (21, 2), so war dies dennoch an diesem Tage, da alle Priester zuerst den Dienst antraten, in Folge einer הוראת שעה verboten (Ramban). — מאת פני הקדש. Obwohl die Söhne Aarons (nach unsern Weisen, s. oben) ins Allerheiligste eingetreten waren, so hat sie dennoch erst vor dem Heiligthum der Tod ereilt, vgl. die versch. Ansichten in Tos. Mech. Mil. — בכתנתם. Dies zeigt, dass die Körper, sowie die Kleider, nicht verbrannt wurden. — אל מחוץ למחנה, draussen wurden ihnen die priesterlichen Kleider ausgezogen und dafür Todtengewänder angelegt, mit denen sie begraben wurden.

V. 6. Und Mose sprach zu Aaron und zu Elazar und Ithamar, seinen Söhnen: Euer Haupthaar sollt ihr nicht wild wachsen lassen und eure Kleider nicht zerreissen, auf dass ihr nicht sterbet und er über die ganze Gemeinde zürne; eure Brüder aber, das ganze Haus Israel, mögen den Brand beweinen, den der Ewige angezündet hat. V. 7. Und aus dem Eingange des Stiftszeltes sollt ihr nicht weggehen, dass ihr nicht sterbet; denn das Salböl des Ewigen ist auf euch. Und sie thaten nach dem Worte Mose's.

Da alle Priester an diesem Tage dem Hohenpriester gleich sein sollen, so wird allen verboten, die Trauergebräuche zu beobachten, was sonst nur dem Hohenpriester verboten ist (21, 10). — לא תפרעו. Nach Num. 6, 5 bedeutet פרע das Wachsenlassen des Haares. — לא תפרמו. Nach 13, 48 muss auch der Aussätzige בגדים פרומים tragen; über den Unterschied zwischen קרע und פרם vgl. das. Dass פרע hier nicht (wie nach R. Aqiba in 13, 48) „das Haupt entblössen" bedeutet, beweist Mech. Mil. aus Ez. 44, 20; vgl. Sanhed. 22b. — ולא תמתו. Bei Nichtbeachtung dieser Vorschriften wären sie חייב מיתה בידי שמים. — ועל-יקצף. Wie oben S. 176f. bemerkt, trifft die Schuld des Hohenpriesters das ganze Volk. Doch erkl. Mech. Mil., dass unser Satz sich auf den nachfolgenden Satz bezieht: „Gott würde über die ganze Gemeinde zürnen, wenn sie nicht den Brand beweinten" (und durch die Unterlassung der Trauer vielleicht eine Trauerkundgebung von Seiten der nächsten Angehörigen veranlassten). — השרפה אשר שרף. Aus der Bezeichnung dieses Todes der Söhne Aarons mit שרפה lernen wir die Art und Weise, wie vom Gerichte die שרפה-Strafe auszuführen sei (Mech. Mil.), vgl. zu 21, 9. — לא תצאו, vgl. 21, 12 und 8, 33. — כי-עליכם. Als Gesalbte Gottes dürft ihr nicht über die Todten trauern, „denn vor Gott gibt es keinen Tod, und der abgerufene Mensch hat nur die Bühne des Daseins gewechselt" (Hirsch). Nach Maimon. (ביאת מקדש 1, 14 und סה״מ Verb. 163 und 164) ist an unserer Stelle für alle Priester das Verbot enthalten, mit wildwachsendem Haare oder mit zerrissenen Kleidern ins Heiligthum zu gehen. Doch findet die Todesstrafe nur dann statt, wenn er in diesem Zustande die עבודה verrichtet. Ramban (in seinen השגות zu סה״מ) erklärt sich gegen diese Ansicht. Ebenso meint Maimon. (ביאת מקדש 2, 5), dass das Verbot לא תצאו hier allen Priestern zu jeder Zeit verbietet, die begonnene עבודה zu verlassen. Die besondere Vorschrift für den Hohenpriester (in 21, 12) steht nur deshalb, um diesem auch in seiner Trauer (אנינות) die עבודה zu erlauben. Dagegen darf der gemeine Priester als אונן keine עבודה verrichten; aber er darf nicht das Heiligthum verlassen, sondern muss warten, bis ein anderer Priester die עבודה vollendet hat, vgl. כ״מ das. Hierin stimmt ihm Ramban bei (s. zu סה״מ Verb. 164). Doch R. Abraham b. D. (in seinen השגות) meint, dass vorliegendes Verbot nur für den achten Einweihungstag gegeben ist; dagegen gilt für die spätere Zeit (לדורות) die Vorschrift von 21, 12, wonach nur dem Hohenpriester verboten ist, בשעת עבודה das Heiligthum zu verlassen, aber nicht dem gemeinen Priester.

V. 8. Und der Ewige sprach zu Aaron, wie folgt: V. 9. Wein und Berauschendes sollst du nicht trinken, du und deine Söhne mit dir, wenn ihr in das Stiftszelt gehet, auf dass ihr nicht sterbet; eine ewige Satzung für eure Geschlechter. V. 10. Und ihr sollt unterscheiden zwischen dem Heiligen und dem Nichtheiligen und zwischen dem Unreinen und dem Reinen. V. 11. Und ihr sollt unterweisen die Kinder Israel in allen Gesetzen, die der Ewige zu ihnen durch Mose gesprochen hat.

אל אהרן. Nach unseren Weisen (im Sifre zu Num. 18, 1) sprach Gott zu Mose, dass er es Aaron mittheile. Dies scheint auch durch den Accent Zaqéf auf ה' angedeutet zu sein (vgl. Num. 18, 1; 8; 20). Doch scheinen Sifra (Anf. Lev.) und M. rabba (cit. in Raschi zu v. 3) angenommen zu haben, dass hier Gott zu Aaron unmittelbar gesprochen hat. Der Grund, dass diese Vorschriften Aaron jetzt gegeben werden, mag vielleicht darin liegen, dass es Sitte war, den Unglücklichen und Trauernden Wein und Berauschendes zu reichen (vgl. Spr. 31, 6). Daher wird dies jetzt den trauernden Priestern verboten. — יין ושכר. Nach den Targg. חמר ומרוי (so haben wir auch übersetzt). Dies ist die Ansicht des R. Jehuda im ת״כ und Keritot 13b. Nur ist wegen Weines die Todesstrafe gesetzt, während andere berauschende Getränke nur באזהרה verboten sind. So entscheidet auch Maimon. (ביאת מקדש 1, 1—2); anders Ramban (zu סה״מ Verb. 73). בבאכם. Nach Maim. das. ist das einfache Hineingehen מן המזבח ולפנים selbst ohne עבודה verboten, nach Ramban aber nur zur עבודה. Doch ist selbst nach Maimon. Todesstrafe nur bei עבודה gesetzt (vgl. Wessely). — ולהבדיל וגו׳ ist nach unseren meisten Erklärern, ebenso wie das folgende ולהורות, eine Warnung, dass auch gesetzliche Entscheidungen (sei es zwischen קדש und חול zu unterscheiden oder eine sonstige Entscheidung) nicht getroffen werden dürfen von Einem, dem durch Wein oder Berauschendes die Klarheit und die Ruhe des Geistes getrübt ist. Indessen ist nach dem einfachen Sinne ולהבדיל ein Inf. absol., indem der Inf. mit ל die gebietende Rede des vorigen Satzes fortsetzt, wie in Exod. 32, 29 (vgl. Ew. 351c). Es wird also hier den Priestern geboten, zu unterscheiden u. s. w. Ebenso hat Ezechiel die Stelle aufgefasst, vgl. das. 44, 23. Es wird aber das Gebot hier gegeben, um Aaron und seinen Söhnen zu befehlen, dass sie trotz ihrer Trauer ihre priesterliche Lehrthätigkeit nicht unterbrechen sollen. Die Lehre unserer Weisen, dass שכור אל יורה, ist aber selbst nach dieser Erklärung aus der Zu-

sammenstellung des Wein-Verbotes und des Lehr-Gebotes mit Recht zu deduciren.

V. 12. Und Mose sprach zu Aaron und zu Elazar und zu Ithamar, seinen übriggebliebenen Söhnen: Nehmet das Speiseopfer, das übrig geblieben ist von den Feueropfern des Ewigen, und esset es als ungesäuertes Brot neben dem Altar; denn es ist hochheilig. V. 13. Und esset es an heiliger Stätte; denn deine Gebühr und die Gebühr deiner Söhne ist es von den Feueropfern des Ewigen; denn so ist mir befohlen worden. V. 14. Und die Brust der Schwingung und den Schenkel der Hebe sollt ihr an reiner Stätte essen, du und deine Söhne und deine Töchter mit dir; denn als deine Gebühr und die Gebühr deiner Söhne sind sie gegeben worden von den Friedensopfern der Kinder Israel. V. 15. Den Schenkel der Hebe und die Brust der Schwingung sollen sie nebst den Feuergaben der Fettstücke bringen, um vor dem Ewigen eine Schwingung zu machen, und dies sei für dich und deine Söhne mit dir eine Gebühr für ewig, sowie der Ewige befohlen hat.

המנחה הנותרת bezieht sich dem einfachen Sinne nach auf das Speiseopfer in 9, 4. Nach dem ת״כ ist auch die Mincha des Stammfürsten in Num. 7 darunter verstanden. — אצל המזבח ist wegen des folgenden במקום קדש von dem ganzen Vorhofe zu verstehen; der Ausdruck אצל המזבח sagt, dass das Hochheilige in der Nähe der Opferstätte zu verzehren ist, und dies besonders bei der Mincha, wo das Verzehren der Priester an Stelle der Feuer-Verzehrung getreten ist, s. oben S. 144f. — חקך וגו׳, s. oben zu 6, 11. — כי כן צויתי ist nach ת״כ und Sebachim 101a mit Nachdruck gesagt, dass sie es trotz ihrer Trauer essen sollen, wiewohl sonst selbst der Hohepriester, der als אונן opfern darf, dennoch als solcher das Opfer nicht verzehren darf (Horajot 12b). — שוק התרומה — חזה התנופה. Hier steht חזה zuerst und dann שוק, um zu sagen: Nicht nur חזה sondern auch שוק, der in den ersten sieben Einweihungstagen auf dem Altar geräuchert wurde, soll jetzt von den Priestern verzehrt werden. Dagegen steht im folgenden v. שוק zuerst und dann חזה; dies sagt: Nicht nur שוק, sondern auch חזה, das in den ersten sieben Einweihungstagen besonders gewebt wurde, soll jetzt mit den Fettstücken zusammen תנופה haben (Malbim zu 7, 34). — במקום טהור, im ganzen Lager Israels, das insofern מקום טהור genannt wird, als die Aussätzigen aus demselben hinausgesendet werden mussten; später entsprach die ganze Stadt Jerusalem dem מקום טהור. — חק בניך wird

die Brust und Keule genannt, wiewohl auch die Töchter davon essen durften, weil nur den Söhnen ein Antheil von den Opfern zukam; die Söhne durften aber von ihrem Antheil auch den Töchtern geben (ת״כ). — כאשר צוה ה׳, oben 7, 34.

V. 16. Und nach dem Sündopferbock fragte Mose, und siehe, er war verbrannt worden! Da zürnte er über Elazar und Ithamar, die übriggebliebenen Söhne Aarons, indem er sprach: V. 17. Warum habt ihr das Sündopfer nicht an heiliger Stätte gegessen?, denn es ist hochheilig, und er hat es euch gegeben, um die Sünde der Gemeinde wegzunehmen, für sie vor dem Ewigen Sühne zu erwirken. V. 18. Siehe, dessen Blut ist nicht zum Heiligthum, in das Innerste gebracht worden; essen solltet ihr es im Heiligthum, wie ich befohlen hatte.

Nach ת״כ spricht der v. 16 vom שעיר ר״ח. Indessen ist nach der oben zu 8, 1 citirten Ansicht des R. Aqiba der Satz einfach von dem oben 9, 3 erwähnten Sündopferbock zu verstehen. — דרש דרש. Nachdem Mose über das Speise- und Friedensopfer die Befehle Gottes mitgetheilt hatte, glaubte er, dass auf das Sündopfer die oben in c. 6, v. 22f. gegebenen allgemeinen Bestimmungen anzuwenden seien; er fragte daher zuerst, ob diese Vorschrift bereits ausgeführt sei und hörte zu seinem Erstaunen, dass der Sündopferbock verbrannt worden. — שׂרף als das Pass. vom Piël bedeutet: „es ist absichtlich verbrannt worden“ und unterscheidet sich dadurch von נשׂרף, welches das Verbranntwerden schlechthin, auch ohne Absicht, ausdrückt (Luzzatto). — על אלעזר וגו׳. Aus Achtung vor Aaron wandte er sich an die Kinder. — ויקצף — לאמר, „er sprach im Zorne“. — במקום הקדש, vgl. 6, 19. — כי קדש קדשים הוא gibt den Grund an, warum sie es במקום הקדש essen sollten, während das folgende ואתה נתן וגו׳ den Grund angibt, weshalb das Sündopfer überhaupt von den Priestern gegessen werden soll. — לשאת וגו׳. Durch das Essen soll die Sünde vollständig beseitigt werden, obwohl die Hauptsühne durch die Blutsprengung bewirkt wird, vgl. ת״כ: הכהנים אוכלין ובעלים מתכפרין. Onk. übers. לסלחא, Verzeihung zu erwirken. Unsere Weisen beziehen das במקום הקדש auf חטאת: „da es an heiliger Stätte geblieben (nicht als יוצא unbrauchbar geworden), so hättet ihr es essen sollen (ת״כ und Seb. 102a). — הן לא הובא אכל תאכלו, s. oben zu 6, 23. — אכל תאכלו, ihr solltet essen, nicht verbrennen (Ew. 136 e). — כאשר צויתי, wie ich (oben 6, 19) im Namen Gottes befohlen. Jon. übers. im Pass., wie 8, 31, ebenso die Peschitto.

V. 19. Da sprach Aaron zu Mose: Siehe, heute haben sie ihr Sündopfer und ihr Ganzopfer vor dem Ewigen dargebracht, und mich hat solches betroffen; wenn ich heute Sündopfer gegessen, würde es recht sein in den Augen des Ewigen? V. 20. Und Mose hörte dies, und es war recht in seinen Augen.

Aaron antwortet, weil seine Kinder aus Ehrerbietung vor ihm nicht sprechen wollen. — הן וגו'. Heute haben meine Söhne vor Gott ihr Einweihungsopfer, Sünd- und Ganzopfer (9, 2), dargebracht, und mitten in dieser Freude ותקראנה אותי כאלה traf mich solches, dass meine Söhne weggerafft wurden. Dies zeigte mir deutlich, dass wir heute nicht einen Act vollziehen können, der die Sünde der Gemeinde aufheben sollte לשאת את עון העדה, da auf uns selbst noch schwer der Zorn des Ewigen lastet. Es wäre daher eine Ueberhebung gewesen und hätte Gott nicht gefallen, wenn ich heute an diesem Trauertage ein Sündopfer gegessen hätte. — Nach unsern Weisen im ת״כ wurde nur der שעיר ר״ח verbrannt; denn nur dieser war, als auch für die Folgezeit gebotenes Opfer (קדשי דורות), den Trauernden verboten. Dagegen waren sowohl der שעיר העם (9, 3) als der שעיר נחשון (Num. 7, 16), als nur für diesen Einweihungstag vorgeschriebene Opfer, (קדשי שעה), ebenso wie das Speiseopfer und die Friedensopfer auch באנינות zu essen erlaubt. Indessen da nach R. Aqiba der 8. Einweihungstag nicht ראש חדש war und hier nothwendig vom שעיר העם die Rede ist, so muss ein anderer Grund dafür vorhanden sein, dass an diesem Tag wohl Speise- und Friedensopfer, aber nicht das Sündopfer zu essen gestattet war. Der Grund mag wohl darin liegen, dass das Verzehren des Sündopfers die Bestimmung hat לשאת את עון העדה, was einem אונן nicht ziemt. Ob das Sündopfer des Stammfürsten nach R. Aqiba gegessen wurde, sagt die Schrift nicht. Möglich, dass dies, als Opfer eines Einzelnen und קדשי שעה, erlaubt war und nur das Sündopfer der Gemeinde verbrannt wurde. — ואכלתי ist paenultima betont; dennoch meint Ibn-Esra, das ו sei consec. wie in Spr. 30, 9. — הייטב. Das ה der Frage mit Patach und darauffolgendem Dagesch, wie Kohelet 3,21.

Die Kritiker glauben das Stück vv. 16—20 dem Verf. der vorhergehenden Abschnitte absprechen zu müssen, und auch Dillmann, der alle angeblichen Widersprüche, die man zwischen unserem Stücke und den vorhergehenden Opfergesetzen zu finden glaubte, als nicht vorhanden erklärt, behauptet dennoch, das Stück sei ein fremder Zusatz. Indessen auch seine Gründe sagen nichts. Er

meint, Mose erscheine hier nicht als der untrügliche Verkündiger des Rechtes, sondern als einer, der sich von Aaron belehren lassen muss. — Allein dafür finden sich bereits Analogieen. In Exod. 18, 24 lässt Mose sich von Jithro belehren; in Num. 27, 7 stimmt er auf Gottes Befehl den Vorstellungen der Töchter Zelophchad's bei; ebenso in Num. 36, 5 den Vorstellungen des Stammes Joseph. Besteht doch Mose's Grösse gerade in seiner Bescheidenheit, die ihn auch hier veranlasst, Aarons Gründe wohlgefällig aufzunehmen. Wenn Dillmann ferner sagt, ein Fehler der gerügten Art konnte gar nicht vorkommen, da Mose das Opfer Aarons überwachte, so ist darauf zu erwidern, dass während Mose Mischaël und Elzaphan den Auftrag gab, für die Beisetzung der Todten zu sorgen, und er sowohl als die Gemeinde die Trauer für die Verstorbenen hielten, von der Aaron und dessen Söhne sich fernhalten mussten — dass während dieser Zeit recht wohl die Söhne Aarons ohne Wissen Mose's den Sündopferbock verbrannt haben konnten. Endlich, meint Dillm., wird oben 9, 15 mit keinem Wort angedeutet, dass da ein Fehler vorging. Allein dort wird auch nicht berichtet, dass das Sündopfer verbrannt wurde. Es wird dort nur von den am Altar vollzogenen Opferacten erzählt (vgl. ob. S. 288). Was nachher mit den Opferresten geschah, berichtet erst c. 10, v. 12 ff.

Hinsichtlich der Authentie der cc. 8—10 ist ausser dem oben S. 14 Bemerkten noch zu beachten, dass, obgleich im Allgemeinen die Opferriten bei den Einweihungsopfern mit den Bestimmungen der Opfergesetze in c. 1—7 übereinstimmen, sich dennoch im Einzelnen so viele Abweichungen (auch im Ausdruck) vorfinden, dass man die Ueberzeugung gewinnt, es ist hier der Gesetzgeber von c. 1—7 selbst, der zu uns spricht, da er selbständig seine den Umständen entsprechenden Verfügungen trifft, ohne sich sklavisch an seiner Vorlage zu halten. Vgl. z. B. 9, 8; 11; 17; 10, 4 und die Ausdrücke in 9, 17 (מלא כפו statt קמץ), 9, 19 (המכסה) und 10, 14f. — Die Selbständigkeit von c. 8 gegenüber Exod. 29 beweisen die vielen Ergänzungen und Erklärungen, die ersteres zu letzterem gibt, vgl. zu 8, 2; 11; 21; 26; 30; 33. Die Annahme von Kuenen u. A., dass Lev. 8 sekundär sei, wird auch von Dillm. EL^3 S. 498 zurückgewiesen.

c) Die Reinheitsgesetze, c. 11—16.

Nachdem in den Opfergesetzen c. 1—7 dem Volke Israel gezeigt wurde, wie es durch seinen Gottesdienst die Gottesnähe erstreben solle, darauf c. 8—10 erzählte, wie Aaron und seine Söhne, zur Leitung dieses Gottesdienstes erkoren, feierlich in ihr Amt eingesetzt wurden und wie sich bei dieser Gelegenheit Gott als der absolut Heilige manifestirte, und wie endlich diesen Priestern Verhaltungsmassregeln zur Waltung ihres Amtes vorgeschrieben wurden: sollte durch die nun folgenden Reinheits- und Reinigungsgesetze an Israel die Warnung ergehen, sich von Allem fern zu halten, das ihre Gottesgemeinschaft aufzulösen geeignet ist, sie aus der Nähe Gottes verbannt und das Wohnen Gottes in ihrer Mitte unmöglich macht. Zugleich werden die Mittel angegeben, wie die den Menschen von Gott entfernende Unreinheit beseitigt und wie die im Zustande der Unreinheit das ganze Jahr hindurch verübten Vergehen am göttlichen Heiligthum durch eine grosse Sühnefeier gesühnt werden. Diese Abtheilung des Priesterbuches enthält folgende Abschnitte:

1. Gesetze über verbotene Speisen und Verunreinigung durch dieselben c. 11.
2. Unreinheiten, die vorzüglich vom Menschen ausgehen, und Reinigung derselben, und zwar
   - α) Unreinheit der Wöchnerin, c. 12.
   - β) Aussatz, wobei daneben auch צרעת הבגד und צרעת הבית behandelt werden, c. 13—14.
   - γ) זב, זבה, נדה und בעל קרי, c. 15.
3. Die jährlich zu vollführende grosse Sühne und Reinigung des Heiligthums.

Das vorliegende Reinheits-Gesetz ist in dieser Form nicht auf dem Sinai, sondern erst im Stiftszelte offenbart worden, was schon dadurch bewiesen ist, dass die meisten die Eingangsformel: „Gott redete zu Mose und zu Aaron“ haben, auf dem Sinai aber nur Mose allein gegenwärtig war*). In Bezug auf die Einleitungs-

*) Wir folgen hier dem einfachen Wortsinne der Schrift, obgleich der oben S. 104 angeführte Ausspruch des ת״כ, wonach die Rede Gottes selbst da, wo Aaron mitgenannt ist, stets nur direct an Mose erging, seine Berechtigung hat.

formel dürfte es aber auffällig erscheinen, dass an zwei Stellen, nämlich beim Abschnitt von der Wöchnerin c. 12, 1 und bei dem von der Reinigung des Aussätzigen c. 14, 1 Gott nur zu Mose redet und nicht zu Aaron. Die Erklärung dieser Erscheinung wird jedoch nicht schwer fallen, wenn man erwägt, zu welchem Zwecke Gott manche Gesetze auch an Aaron richtete. Die Priester hatten unter Anderem die Bestimmung, zu unterscheiden zwischen Heiligem und Nicht-Heiligem und zwischen Reinem und Unreinem und über die betr. Gesetze das Volk zu unterweisen (10, 10—11; das ולהורות וגו' befiehlt zunächst nur die Unterweisung in den Heiligthums- und Reinheitsgesetzen; vgl. Ez. 44, 23). Wo es also zu unterscheiden gilt בין טמא לטהור und Aaron als Lehrer des Volkes auftreten soll, da werden ihm von Gott unmittelbar (oder nach unsern Weisen zwar mittelbar, aber für ihn in erster Linie) Offenbarungen ertheilt. Nun enthält c. 11, wie die Unterschrift v. 47 ausdrücklich lehrt, Gesetze להבדיל בין הטמא ובין הטהור. C. 13 und der Abschnitt 14, 33ff. enthalten Gesetze להורות ביום הטמא וגו' (vgl. 14, 57). In c. 15 endlich wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, dass hier solche Gesetze vorliegen, die der Priester zu lehren hat; nichts desto weniger ist dies der Fall, denn die Unterscheidung בין דם טהור לדם טמא (vgl. Deut. 17, 8 und Raschi das.) ist, wie die sonstige Unterscheidung בין טהור לטמא, Sache der Priester. Dagegen enthalten c. 12 und 14 Anf. nicht Gesetze, die der Priester zu lehren hat. Wenn nun auch in diesem c. dem Priester Handlungen vorgeschrieben werden, so können diese, wie die dem Volke vorgeschriebenen Handlungen durch Mose's Vermittelung allein offenbart werden. Einen Beweis von der Richtigkeit unserer Ansicht bietet uns der Umstand, dass Gott die genannten Lehrpflichten des Priesters dem Aaron allein, mitgetheilt (10, 8ff.). Andere Reden, die an Mose und Aaron zugleich ergehen, sind folgende: Die Gesetze über das Pesach (Exod. 12, 1; 43); als erste Gesetze beim Auszuge werden sie beiden Vermittlern des Auszuges offenbart (Exod. 6, 26), wie die Reden über die Plagen in Egypten, (6, 13; 7, 8; 8, 1; 9, 8; vgl. auch 4, 27). Die Vorschrift über die Lagerung der Israeliten (Num. 2, 1) wird beiden Anführern Israels ertheilt, wie auch später die Vorschrift zur Zählung des Volkes an Mose und Eleazar ergeht (Num. 26, 1) [auch der Auftrag zur Zählung in Num 1, 1ff. ist an beide Brüder Mose und Aaron gerichtet, weshalb immer die Mehrzahl]. Der Befehl, die Söhne Kehats zu zählen und zu sorgen, dass dieser Stamm nicht vertilgt werde, musste naturgemäss an die beiden ersten

Häupter dieses Stammes gerichtet werden (Num. 4, 1; 17). Nachdem Israel sich der Einnahme des Landes unwürdig gemacht, wird ihm der Untergang in der Wüste durch seine beiden Führer verkündet (Num. 14, 26). Die Verheissung des ewigen Priesterthums und der Priestergaben gibt Gott Aaron allein (Num. 18, 1; 8). Endlich wird auch das Reinigungsgesetz von der rothen Kuh Mose und Aaron offenbart, da es zur Belehrung über Rein und Unrein von grösster Wichtigkeit ist.

Letzteres Gesetz (Num. 19) und dessen Fortsetzung Num. 31, 19ff. hätten eigentlich neben den Reinigungsgesetzen in Lev. ihre Stelle finden sollen. Ja nach Gittin 60a und b ist dieser Abschnitt am Tage der Errichtung der Stiftshütte offenbart worden, was durch die Stellen Num. 5, 2 und 9, 6 bestätigt wird, da diese das Gesetz über die Verunreinigung der Todten (Num. 19) voraussetzen. Allein es scheint dieser Abschnitt unmittelbar vor dem Beginn des Krieges nochmals promulgirt worden zu sein, weil er damals, wie Num. 31, 19ff. beweist, häufig zur practischen Ausführung kommen sollte. Auch das Gebot, die Unreinen aus dem Lager zu schicken (Num. 5, 1ff.) gehört hierher. Allein es wird erst nach dem vollständigen Berichte über die drei Lager מחנה לויה, מחנה שכינה und מחנה ישראל (s. w. u. S.) mitgetheilt, weil erst dann das Gesetz in der von der Tradition gelehrten Weise ausgelegt werden konnte. Wäre das Gesetz vorher promulgirt worden, so könnte man glauben, jeder der dort genannten Unreinen sei aus dem מחנה ישראל zu verbannen, da man ja die Unterscheidung der drei Lagerstätten noch nicht kannte. Vom Aussätzigen, der wirklich aus allen drei Lagern zu entfernen ist, wird das Gesetz in der That schon Lev. 13, 46 gegeben (vgl. oben S. 15).

Der Inhalt der Speise- und Reinheitsgesetze sei hier in Kürze nach der Auslegung der Tradition mitgetheilt.

Es gibt zweierlei Verunreinigungen (טמאות). Die erste Art heisst bei unsern Weisen טמאת הקדושות, die Unreinheit im Gegensatz zur Heiligkeit (die unter Anderem durch Essen verbotener, unreiner Speisen herbeigeführt wird). Für eine solche Verunreinigung gibt es kein Reinigungsmittel. Die zweite Art wird טמאת הגויות (die Unreinheit der Leiber; im conträren Gegensatz hierzu könnte die erste Art auch טמאת הנפשות, Verunreinigung der Seelen, genannt werden). Der contradictorische Gegensatz zu dieser טמאה ist טהרה (die Reinheit); diese Art der Verunreinigung des Leibes kann

durch einen Act der Reinigung aufgehoben werden. Gegen die erste Art der טומאה richten sich fast alle Speise- und Keuschheitsgesetze und noch andere Verbote. Doch wurden in unserem Abschnitt der Reinheitsgesetze nur die Vorschriften über die verbotenen Thiere aufgenommen. Denn es sollte eigentlich hier nur die zweite Art der Unreinheiten, die טומאת הגויות, behandelt werden, und nur weil sehr viele verbotene Thiere nach ihrem Tode diese Unreinheit bewirken können, müssen die verbotenen Thiere hier aufgezählt werden.

Verbotene Thiere sind: a) Unter den grossen vierfüssigen Thieren (בהמות und חיות) alle, die nicht zwei Zeichen der Reinheit, nämlich ganz gespaltene Klauen und Wiederkäuen, an sich haben. b) Unter den Fischen alle, die keine Flossen und Schuppen haben. c) Von Vögeln werden 21 (24) unreine Arten aufgezählt, alle übrigen sind rein. (Ueber die Zeichen der Vögel weiter unten). d) Von den kleinen Kriechthieren sind nur einige Heuschreckenarten rein. (Ueber die Zeichen der Reinheit weiter unten).

Was die zweite Art der Unreinheit betrifft, sind folgende 3 Hauptklassen zu unterscheiden.

A) Drei durch den Tod herbeigeführte Unreinheiten: מת (Num. 19, 11), שרץ (Lev. 11, 31), נבלה. Letzteres hat 3 Unterarten: נבלת בהמה טהורה (11, 39), נבלת בהמה טמאה (11, 26), נבלת עוף טהור (17, 15).

B) Sechs Unreinheiten, die vom lebenden Menschen kommen: 3 derselben nur bei Frauen: נדה (15, 19), זבה (15, 25), יולדת (12, 2), 2 nur bei Männern, זב (15, 2), שכבת זרע (15, 16) und eine Art, nämlich צרעת (c. 13), bei beiden Geschlechtern.

C) Drei Unreinigkeiten, die von Reinigungs-Utensilien herrühren, nämlich: מי חטאת (Num. 19, 21), חטאת (Num. 19, 7f.) und שעיר המשתלח (Lev. 16, 26).

Alle diese Unreinheiten, bilden den höchsten Grad der טומאה und werden deshalb אבות הטומאה (Väter der Unreinheit) genannt. Der todte Mensch macht noch den ihn berührenden Menschen zum אב הטומאה. Der Todte heisst daher אבי אבות הטומאה. Wer einen Todten berührt, ist 7 Tage unrein und muss sich am 3. und 7. Tage mit מי חטאת (מי נדה, vgl. Num. 19, 12f.) besprengen lassen (die übrigen Gesetze über die Todten-Unreinheit sollen hier nicht mitgetheilt werden, vgl. zu Num. 19). Die 2. Unreinheit der ersten Classe טומאת שרץ begreift in sich 8 Arten kleiner Thiere, die in Lev. 11, 29f. aufgezählt sind, die, wenn sie todt sind, durch Berührung (במגע)

verunreinigen, aber nicht במשא, d. h. wenn sie blos bewegt, aber nicht berührt werden. Von der dritten Unreinheit dieser Klasse bewirken נבלת בהמה טהורה und נבלת בהמה טמאה die Verunreinigung sowohl durch ihre Berührung als auch, wenn sie bewegt werden, und zwar ist ihre Verunreinigung durch משא noch schwerer als die durch מגע, indem erstere auch die Kleider des Trägers verunreinigt. נבלת עוף טהור dagegen ist weder במגע noch במשא verunreinigend, sondern nur בבית הבליעה, d. h. wenn Jemand eine Olivengrösse (כזית) davon gegessen; in diesem Falle sind aber auch dessen Kleider unrein.

Die zweite Hauptklasse von Unreinheiten sind die vom lebenden Menschen (טומאות היוצאות מגוף האדם), bei denen der Unreine aus zwei Lagern, dem Gotteslager (מחנה שכינה) und dem Levitenlager (מחנה לויה), und der Aussätzige sogar aus dem Lager der Israeliten (מחנה ישראל) sich entfernen muss (die übrigen Unreinheiten verbieten nur den Eintritt in das מחנה שכינה). Zuerst sind zu nennen נדה und זבה, mit denen es sich folgendermassen verhält: Sobald eine Frau zum ersten Male רואה דם ist (menstruirt), ist sie von diesem Tage ab 7 Tage (dieser Tag mitgerechnet) als נדה zu betrachten, ohne Unterschied, ob sie den ersten Tag allein oder die ganzen 7 Tage den Blutabgang hat. Hört die Menstruation am 7. Tage vor Sonnenuntergang auf, so kann in der Nacht auf den 8. Tag das Reinigungsbaden (טבילה) stattfinden, und die Frau ist dann rein. Die erwähnten 7 Unreinheitstage heissen die 7 ימי נדות. Die darauf folgenden 11 Tage heissen die ימי זיבה, oder אחד עשר יום שבין נדה לנדה. Hat sich an keinem dieser Tage Blutfluss gezeigt, so ist sie selbstverständlich rein, und am 12. Tage fangen wieder die ימי נדה (d. h. die Tage, an denen jeder Blutfluss als Menstruation gilt) an, wie zu Anfang. Hat sie aber an einem der זיבה-Tage den Blutfluss bekommen, so wird sie dadurch eine זבה קטנה oder שומרת יום כנגד יום, d. h. sie muss als Unreine bis nach Sonnenaufgang des folgenden Tages warten, um sich dann durch טבילה zu reinigen. Die vollständige Reinheit ist aber dadurch bedingt, dass sich am ganzen Tage bis nach Sonnenuntergang kein Blutfluss mehr zeigt (sie muss einen reinen Tag, יום נקי, haben). Hat sie auch an einem zweiten Tag in den זיבה-Tagen den Blutfluss bekommen, so ist sie immer nur eine זבה קטנה, wie bei einem eintägigen Fluss. Hatte sie aber ימים רבים (das sind mindestens 3 Tage) während der 11 זיבה-Tage einen Blutfluss, so heisst sie זבה גדולה und wird nicht eher rein, als bis sie 7 reine Tage (שבעה נקיים) ohne Unterbrechung gezählt (15, 28). Erst nach den שבעה נקיים hören die ימי זיבה auf und können wieder ימי

נדה anfangen. Die טבילה kann nach dem Thoragesetze am 7. reinen Tage zwar nach Sonnenaufgang stattfinden (wie oben bei שומרת יום); die vollständige Reinheit ist aber auch von dem „Reinbleiben" des ganzen Tages bis nach Sonnenuntergang abhängig. Denn wenn selbst vor Sonnenuntergang des 7. Tages sich wieder Blutfluss zeigt, ist die ganze Zählung der reinen Tage aufgehoben, und es sind die שבעה נקיים wieder von Neuem zu zählen. Am 8. Tage muss die זבה גדולה eine Taube als Sündopfer und eine als Ganzopfer darbringen (vgl. noch zu c. 15).— Eine Wöchnerin ist bei Geburt eines Knaben 7 Tage, bei der eines Mädchens 14 Tage unrein (gleich der נדה). Nach Verlauf dieser Zeit wird sie rein (selbstverständlich durch טבילה); doch darf sie erst nach ferneren 33 Tagen (den Reinigungstagen beim Knaben) oder 66 Tagen (beim Mädchen) Heiliges essen und ins Heiligthum kommen, nachdem sie vorher ein Lamm (bei Armut eine Taube) zum Ganzopfer und eine Taube zum Sündopfer dargebracht.

Ein זב heisst ein Mann, der den Fluss bekommt (רואה זיבה) ist. זיבה ist nicht identisch mit קרי. (Ein Mehreres zu 15, 2). Hierbei kommt es nicht, wie bei זבה, auf die Tage an, sondern auf die ראיות. Eine ראיה macht ihn nur so unrein wie בעל קרי (s. weiter c. 15 v. 16). Wer 2 ראיות hat, muss dagegen שבעה נקיים, und wer 3 ראיות gehabt, muss noch ausserdem, wie die זבה גדולה, ein Opfer bringen. Nach den שבעה נקיים muss der זב in Quellwasser, מים חיים, die טבילה haben, was bei זבה und נדה nicht erforderlich ist. זב, זבה, נדה und יולדת verunreinigen durch Berühren und Tragen (במגע ובמשא), und ihr Lager (משכב) und Sitz (מושב) ist ebenfalls אב הטומאה. Zu dieser Klasse gehört auch der בועל נדה, der sich aber von den Anderen in einiger Beziehung unterscheidet, s. 15, 24. Der בעל קרי ist zwar nur ראשון לטומאה; jedoch ist שכבת זרע ein אב הטומאה. In Bezug auf die Fernhaltung des בעל קרי vom Leviten-Lager vgl. Pesachim 67b.

Die 6. Unreinheit der 2. Klasse ist טומאת צרעת. Es gibt deren dreierlei: Der Aussatz an Menschen, an Kleidern und an Häusern. Bei jeder צרעת ist ein Unterschied zwischen der eingeschlossenen (מוסגר) und der endgiltig entschiedenen Unreinheit (מחלט). Sobald bei einem Menschen ein Zeichen des Aussatzes sichtbar wird, muss er vor den Priester gebracht werden. Sieht dieser eines von den zwei Zeichen der Unreinheit: שער לבן (13, 3) oder מחיה (13, 10), so erklärt er ihn für unrein; wo aber nicht, so schliesst er ihn 7 Tage ein, nach welcher Zeit auch פסיון (die Ausbreitung des Aussatzes, 13, 7) als Zeichen der Unreinheit gilt. Ist auch jetzt keines der

drei Zeichen, שער לבן, מחיה oder פסיון, sichtbar, so schliesst er ihn fernere 7 Tage ein. Der Eingeschlossene (מוסגר) wird rein, wenn entweder gleich nach der erstmaligen Einschliessung der Aussatz abgenommen, oder wenn derselbe nach zweimaliger Einschliessung wenigstens in seiner Gestalt geblieben (עמד בעיניו) und nicht grösser geworden ist. Ist er aber durch eines der drei Unreinheitszeichen einmal für endgiltig unrein (מצורע מוחלט) erklärt worden, dann wird er erst nach Heilung des Aussatzes, d. h. wenn er kleiner als ein גריס (s. zu 13, 10) geworden, wieder rein. Er muss dann zwei Vögel bringen, von denen einer in ein irdenes Gefäss auf מים חיים geschlachtet wird, damit von dessen Blute vermittelst Zedernholz und Isop auf den Aussätzigen gesprengt werde; nachher lässt man den lebenden Vogel davonfliegen. Der sich Reinigende lässt sich dann scheeren, nimmt ein Reinigungsbad (טובל), zählt noch sieben Tage, in denen er ausserhalb seiner Wohnung verbleibt, lässt sich am 7. Tage scheeren, ist wieder טובל und bringt am 8. Tage ein Lamm als Ganzopfer, ein Lamm als Schuldopfer und eine כבשה als Sündopfer, bei Armut kann er als Ganz- und Sündopfer auch zwei Tauben bringen.

Ein aussätziges Kleid wird ebenfalls zwei Wochen eingeschlossen, ist dann, auch wenn es עמד בעיניו war, טמא מוחלט und muss verbrannt werden. — Ein Haus muss 3 Wochen geschlossen werden. (Die einzelnen Gesetze beim Kleid und Haus an den betr. Stellen.)— Der מצורע sowie das aussätzige Kleid verunreinigen במגע ובמשא und בביאה (wenn sie in ein Haus kommen); ebenso ist ihr משכב ומושב unrein (Rabed ה׳ צרעת XIII ist betreffs des בגד anderer Ansicht). Ein aussätziges Haus ist מטמא בביאה, d. h. wenn jemand in dasselbe kommt, ist er sofort unrein; doch werden seine Kleider erst unrein, wenn er כדי אכילת פרס (פרס ist nach Raschi 4 ביצים, nach Maim. 3) darin verweilt hat. Ausserdem ist jede כזית-Grösse vom Hause מטמא במגע ובמשא ובביאה. Zur Reinigung gehören wie beim Menschen 2 Vögel.

Die 3. Klasse begreift in sich: 1) מי חטאת, d. i. Asche von der „rothen Kuh" mit Wasser (oder auch ohne Wasser) verunreinigt, wenn es כדי הזיה ist, במגע ובמשא, den Menschen und dessen Kleider, wenn weniger, bloss במגע und nicht die Kleider. 2) חטאת. Die פרה אדומה (Num. 19) und die andern פרים הנשרפין und שעירים הנשרפין (Lev. 16, 28) machen diejenigen, welche sich während des Verbrennens und vorher damit beschäftigen, sowie deren Kleider unrein. 3) שעיר המשתלח. Wer am Versöhnungstag den Bock zum עזאזל geleitet,

wird samt seinen Kleidern unrein (16, 26). — Dies sind sämmtliche אבות הטומאה.

Wer einen אב הטומאה berührt, wird ein ראשון לטומאה; die von diesem berührte Speise שני u. s. w. Bei חולין ist der höchste Grad der שני לטומאה; bei תרומה gibt es auch einen שלישי; bei קדש auch einen רביעי. Die Mittheilung der טומאה findet statt entweder durch מגע (Berühren mit dem Aeusseren des Körpers), oder משא (d. h. wenn der Reine den unreinen Gegenstand fortbewegt), wozu auch היסט (d. h. blosses Bewegen, ohne das Ding von der Stelle zu rücken) gehört, oder endlich אהל (blos bei מת). Letzteres ist dreifacher Art: entweder der Reine bückt sich über dem Unreinen, oder das Unreine bildet ein Zelt über dem Reinen, oder ein dritter Gegenstand (der mindestens ein טפח breit ist) bildet ein Zelt über dem Unreinen und dem Reinen zugleich. Die Gegenstände, die für Unreinheit empfänglich, sind: אדם, כלים, אוכלין ומשקין. 1) אדם (ein Israelit) kann nur durch einen אב הטומאה verunreinigt werden. 2) כלים, Geräthe und Kleider. Bei Geräthen ist zu unterscheiden ein irdenes Geräth (כלי חרס), das nicht durch טבילה rein wird, von anderen Geräthen, die durch טבילה rein werden und deshalb כלי שטף (abspülbare Geräthe) benannt sind. Unter den Kleidern sind wollene und leinene von andere Arten zu unterscheiden. Auch כלים nehmen nur vom אב הטומאה die Unreinheit an. 3) אוכלין. Alle Speisen, mit Ausnahme von lebenden Thieren und am Boden Haftendem (מחובר), sind für Unreinheit empfänglich, wenn sie מוכשר sind (d. h. mit einer der in M. Machschirin VI,4 aufgezählten 7 Flüssigkeiten benetzt worden sind). 4) משקין. Alle Getränke (nach Maim. jedoch nur die obigen 7 Arten) nehmen die Unreinheit an. Der Verunreinigte wird wieder rein entweder durch טבילה allein, nach welcher aber (für תרומה) noch הערב שמש (das Abwarten des Sonnenuntergangs) nöthig ist. Vor Sonnenuntergang heisst er טבול יום und darf keine תרומה essen. Manche Unreine aber bedürfen zu ihrer Reinigung noch der Opfer. Vor Darbringung der Opfer heissen diese מחוסרי כפורים und dürfen kein קדש (Opferspeise) essen. Der טמא מת bedarf zur Reinigung der אפר פרה (Num. 19, 17). Ausführliches s. bei den betr. Stellen.

Bedeutung der Reinheitsgesetze.

Ueber das Princip, welches diesen Reinheitsgesetzen zu Grunde liegt, sollte man eigentlich nicht nachgrübeln. Unsere Weisen erklären diese Gesetze als חקים oder גזירות המלך, über die wir nicht nachdenken sollten. Es sind gewiss diese Gesetze dazu geeignet, לטוב לנו ולחיותנו uns Heil und ewiges Leben zu bringen, auch wenn wir sie ohne jegliches Nachdenken nur thatsächlich üben. Allein, da viele unserer grössten Männer, wie Maimonides, Ramban u. A. bereits den Versuch gemacht haben, die חקים durch rationelle Gründe zu erklären, so nehmen wir keinen Anstand, hier in Kürze die von den Auslegern und Bibelforschern für die Speise- und Reinheitsgesetze angegebenen Gründe zu prüfen, um diejenigen, welche einer Kritik Stand halten, zu acceptiren, nicht um danach die Halacha zu bestimmen, sondern um die bereits festgestellten Vorschriften richtiger zu begreifen.

Was die verbotenen Thiere betrifft, so behaupten Manche, allen diesbezüglichen Vorschriften lägen diätetische Rücksichten zu Grunde. So Maimon. (More III 48), der auszuführen sucht, dass Alles, was die Thora zu essen verboten, der Gesundheit des menschlichen Körpers schädlich sei. Mit Recht bemerkt er, dass die im Gesetze für die reinen Thiere angegebenen Zeichen keineswegs als ihre Reinheit begründend anzusehen sind; vielmehr hat die Thora umgekehrt aus den für rein zu haltenden Thieren diese Kennzeichen abstrahirt, durch welche sie von den andern Thieren unterschieden werden können. — Auch Ramban zu Lev. 11, 11 bemerkt, von manchen verbotenen Thieren sei es notorisch unzweifelhaft, dass sie die Gesundheit gefährden. Allein dies zugegeben, so kann es dennoch die Absicht des Gesetzes nicht gewesen sein, die Menschen von der ihrem Leibe schädlichen Nahrung abzuhalten, da es schon durch das Verschweigen dieser Tendenz dieselbe entschieden ausschliesst. Denn, da jedem Menschen die Liebe gegen sich selbst und der Trieb zur Selbsterhaltung angeboren ist, so wäre die Erklärung, das Speisegesetz verlängere das Leben, fördere die Gesundheit u. s. w., gewiss am geeignetsten, die Beobachtung dieser Gesetze anzuempfehlen. Statt dessen sehen wir aber c. 11 Ende ganz andere Motive hervorgehoben, durch welche die Enthaltung von den verabscheuten Thieren eingeschärft wird. Auch wäre es danach

äusserst auffällig, dass die Thora nicht auch die schädlichen Pflanzen ebenso wie die Thiere verboten hat.

Andere wollen in den Speise- und Reinheitsgesetzen eine antiheidnische Tendenz erblicken. Da die Aegypter die Thiere als Götter verehrten, so habe sie das mosaische Gesetz theils zum Opferdienste oder zur Nahrung des Menschen bestimmt, theils als unrein bezeichnet (so Origen. c. Cels. IV, 93). — Manche wollen im Allgemeinen eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Israel und den Heiden in diesen Vorschriften sehen. Dem Volke Israel wurde eine besondere Speise als Nahrung zugewiesen, damit es als eigenthümliches Volk betrachtet werde (Spencer, de leg. hebr. p. 121), oder damit es sich selbst als ein heiliges und Gott angehöriges Volk gehoben fühle und von den Heiden sich absondere (Luzzatto zu Lev. 11). Die Stelle Lev. 20, 24—26: „Ich bin der Ewige, euer Gott, der ich euch von den Völkern unterscheide; und ihr sollt unterscheiden zwischen reinen und unreinen Thieren u. s. w." — diese Stelle hat zu der irrthümlichen Auffassung geführt, als sollten die Speisegesetze nur bezwecken, den Israeliten, als den Priestern der Völker, zum äusserlichen Unterscheidungszeichen zu dienen. Allein hier wird nicht im entferntesten behauptet, Israel solle deshalb die Speisegesetze beobachten, damit es sich von den andern Völkern unterscheide; es wird vielmehr umgekehrt gesagt, weil Gott das Volk Israel von den Heiden ausgesondert, darum ist dasselbe auch verpflichtet, die göttlichen Vorschriften zu beobachten, welche zwischen reinen und unreinen Thieren unterscheiden lehren, so wie es aus ebendemselben Grunde auch andere göttliche Gebote beobachten sollte, Deut. 14, 2. Man beachte ferner, dass die Thora wohl (18, 3) mit deutlichen Worten Israel ermahnt, vor den Thaten und Gebräuchen der Aegypter und Kanaaniter sich zu hüten, aber nicht etwa deshalb, damit es sich äusserlich von diesen Völkern unterscheide, sondern weil diese Thaten verabscheuungswerth und diese Gebräuche schändlich seien (18, 24ff.; 20, 23ff.).

Manche neuere Gelehrte wollen wieder umgekehrt wissen, dass die Speise- und Reinheitsgesetze der Hebräer nicht diesem Volke eigenthümlich, sondern von andern orientalischen Völkern entlehnt seien. So wurde von Einigen darauf hingewiesen, dass die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren ihren Ursprung in der Zendreligion habe. Dieser, welche in der ganzen Schöpfung zwei Principien annimmt, ist Ormuzd der Urheber alles Guten und Ahriman der Schöpfer des Bösen. Ormuzds Schöpfung ist ihr

rein und heilig, dagegen was von Ahriman herrührt, unrein und zu verabscheuen. — Diese Ansicht erweist sich aber bei näherer Betrachtung als vollständig grundlos und nichtig (vgl. Sommer, bibl. Abhdl. I S. 196ff). Im mosaischen Gesetze ist zuvörderst rein und heilig nicht, wie in der Zoroasterlehre, als identisch erklärt. Ferner ist in der Zendreligion die ganze Natur unter die beiden Principien vertheilt, wovon im Thoragesetz nicht die geringste Spur sich zeigt. Hier beschränkt sich der Gegensatz zwischen Rein und Unrein auf ein kleines Gebiet. Auch im Einzelnen ist wenig Uebereinstimmung zu finden. So z. B. sind in der Zendreligion alle Einhufer (Pferde, Esel u. s. w.), ferner Hund, Fuchs u. a. für reine Thiere erklärt, während sie nach der Thora zu den verbotenen Thieren gehören.

Ausserdem besteht im mosaischen Gesetze der Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren darin, dass jene zu essen erlaubt, diese aber verboten sind, während nach dem Zend-Avesta die unreinen Thiere als gottfeindliche Wesen verfolgt und womöglich ausgerottet werden sollten, die reinen dagegen sollte man pflegen und verschonen. Ueberhaupt muss bemerkt werden, dass in der Thora die Unreinheit nur als etwas für den Menschen subjectiv Existirendes, nicht, wie in der Zendlehre, als etwas Objectives, in der Schöpfung Begründetes anzusehen ist. טמא הוא לכם, für euch ist es unrein, wird bei allen verbotenen Thieren betont, sie sind zum Genusse verboten. Es ist so wenig daran zu denken, dass man die unreinen Thiere verfolgen müsse, dass im Gegentheil vorgeschrieben wird (Exod. 23, 5): „Wenn du siehst den Esel liegend unter seiner Last, so sollst du ihm aufhelfen!" — Die Zoroasterlehre hat mit der Thora weiter nichts gemein, als dass hier, wie dort, einige Thiere als rein und andere für unrein erklärt werden. Hält man dies für genügend zum Beweise, dass die beiden Lehren einen gemeinsamen Ursprung haben, so braucht man nicht gerade auf die Zendlehre hinzuweisen, da ja fast alle Völker des Alterthums einen Unterschied gekannt zwischen Rein und Unrein, besonders in der Thierwelt. Dies deutet allerdings darauf hin, dass allen Völkern eine gewisse Tradition gemeinsam war; wir werden aber weiter unten sehen, dass diese bei keinem Andern als bei Noach, dem Stammvater aller Völker, ihren Ursprung hat. — Zuvor müssen wir noch einige Ansichten hören, welche die Reinheitsgesetze insbesondere erklären wollen, aber nicht als vollständig zutreffend bezeichnet werden können.

Maimonides meint unter Anderem, es wurden gewisse Zustände für unrein erklärt, damit man nicht zu jeder Zeit in das Heiligthum träte und hierdurch die demselben gebührende Ehrfurcht vergässe. Durch die Reinheitsgesetze ist der Eintritt ins Heiligthum nur selten gestattet und die Scheu vor demselben gewahrt. Ferner erklärt Maimonides, das Gesetz wollte im Gegensatze zu den strengen und lästigen Reinheitsvorschriften der Religion der Zabier eine mildere Praxis zur Geltung bringen. So z. B. haben die Zabier selbst die Luft einer נדה gemieden und Alles verbrannt, was sie berührte u. dgl. (vgl. Moreh III, 47). Es braucht nicht erst gezeigt zu werden, wie ungenügend diese Erklärung für uns ist. Neuere (z. B. Bähr, Symbolik II, S. 459ff) meinen, alle Reinigkeitsgesetze beziehen sich auf Erzeugung und Geburt oder auf Tod und Verwesung, als die beiden Pole und Factoren des endlichen Seins, welches zum absoluten Sein Gottes den Gegensatz bilde und daher in die Sphäre des Unreinen falle. Indessen ist nirgends im Gesetze auch nur angedeutet, dass die Endlichkeit des menschlichen Seins als Princip der Unreinheit zu betrachten sei. Wäre dies der Fall, so müsste vor Allem das neugeborene Kind unrein sein, nicht aber die gebärende Mutter. Sommer (in d. cit. Abhdl.) glaubt, der Tod als die Folge und das bleibende Denkmal der Sünde sei als etwas Unreines zu betrachten; alle andern verunreinigenden Zustände aber seien Analoga der Zustände des Todten und Verwesenden. Man sieht jedoch leicht, wie gezwungen es ist, z. B. das Gebären als ein Analogon der Zustände des Todten zu betrachten. Noch gezwungener ist die Art und Weise, wie man die Speisegesetze aus diesem Principe herleiten will, denn selbst die Aas fressenden Thiere haben doch nichts mit dem Tode gemein. — Josephus (c. Ap. II, 24) meint, das eheliche Leben habe deshalb die levitische Unreinheit zur Folge, weil die Seele durch ihre Verbindung mit dem Irdischen Schmerzen leide. Der Todte verunreinige deshalb nach dem Gesetze, damit dadurch die völlige Verworfenheit des Mörders zum Bewusstsein komme (idid. c. 26). Noch andere Gründe für die Speise- und Reinheitsgesetze geben Philo, das IV. Makkabäerbuch (c. 5), Chinuch, Akeda, Abarbanel u. A.

Indem wir nun versuchen, die den Speise- und Reinheitsgesetzen zu Grunde liegenden Principien darzustellen, folgen wir in der Hauptsache den in Hirsch's Commentar zum Pentateuch gegebenen Erklärungen, dessen Ansicht, allerdings mit einigen

Modificationen, der folgenden Erörterung zu Grunde liegt. Zuerst soll über die Speisegesetze gesprochen werden.

Die bereits erwähnte Thatsache, dass bei fast allen Völkern eine Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren gefunden wird, erklärt sich am einfachsten aus der Angabe der Thora, dass bereits Noach, der Stammvater der gesammten Menschengeschlechtes, die reinen Thiere von den nicht-reinen unterschied: er hat, wie die Schrift erzählt, von den reinen Thieren Gott Opfer dargebracht (Gen. 8, 20). Dass die ersten Menschen durch ein göttliches Gebot darüber belehrt wurden, welche Thiere als rein geopfert werden dürfen und welche als nicht-rein davon auszuschliessen seien, wird nicht berichtet; vielmehr ist anzunehmen, dass, sowie das Gottesbewusstsein die Auserwählten unter der Menschheit dazu führte, sich mit Opfern ihrem Gotte zu nähern und dabei Thiere als Symbole der Menschenpersönlichkeit im Dampfe zum Himmel emporsteigen zu lassen (oben S. 88), dasselbe religiöse Bewusstsein ihnen auch die Wahl solcher Thiere vorgeschrieben hat, welche sich der Menschen-Natur am meisten näherten. Bereits in der vormosaischen Zeit unterschied man demnach hinsichtlich der Opfer, welche Gott dargebracht wurden, zwischen reinen und nicht-reinen Thieren. So lehrt auch eine Baraita in Sebachim 115b: „Vor der Errichtung der Stiftshütte durfte man alles reine Vieh, Gewild und Geflügel darbringen, aber nicht das unreine, wie wir dies bei Noach finden*)". Diese vormosaische Opfer-Thora ist dann, als Israel zum „Priesterreich und heiligen Volke" erkoren wurde, ergänzt und vervollkommnet**), zur Norm für das gewöhnliche, häusliche Leben des auserwählten Volkes gemacht worden. Das Priestervolk sollte nur das Fleisch solcher Thiere zur Nahrung wählen, welche bisher von gottbegnadeten Männern als rein zum Gottesopfer betrachtet wurden. Desgleichen sollten die Thiere in der Weise getödtet und zur Speise bereitet werden, wie es der Gebrauch der Väter bei den Opfern erheischte. Indem aber die Thora die verbotenen Thiere, welche in der Vorzeit nur als „nicht-rein" (איננה טהורה Gen. 7, 8) in Bezug auf den Gottes-Altar galten, jetzt für das israelitische Volk (לכם) als „unrein" (טמא) und „Scheusal" (שקץ) erklärt, durch deren Genuss der Israelit seine eigene Person „zum Scheusal machen" und ver-

*) עד שלא הוקם המשכן ... הכל כשרים להקריב כו' בהמה חיה ועוף טהורים ... אבל לא טמאים ... דאמר קרא ויבן נח ... ויקח מכל הבהמה הטהורה.

**) Wie z. B. die Unterscheidung zwischen Rein und Unrein auch auf Fische, Heuschrecken etc. ausgedehnt ist, welche niemals geopfert wurden.

unreinigen würde (Lev. 11, 43f.; 20, 25), hat sie damit die Speisegesetze hoch über ein blos äusserliches Ceremoniell zu einem das innere Leben und das ideale Wesen des Volkes Israel beeinflussenden und gestaltenden Factor erhoben. Alle anderen Völker erfüllen ihre historische Mission, indem sie den Gesetzen und Gebräuchen, welche von weisen Gesetzgebern und vom gesunden Sinne des Volkes festgestellt und je nach den Verhältnissen modificirt werden, nachleben; Israel aber, dem Gott die besondere Mission, ein „Priesterreich und ein heiliges Volk" zu sein, ertheilt hat, muss, um sich die Fähigkeit zu bewahren, seine historische Mission vollständig erfüllen zu können, sein Leben nach den von Gott gegebenen Gesetzen und auch nach der von ihm vorgeschriebenen Diät gestalten. Dies meint die Thora mit den Worten: „Machet euch nicht zum Scheusal durch das Vieh und das Geflügel, das ich euch aussondernd für unrein erklärt habe" (Lev. 20,25, vgl. das.).

Die Thora hat bei der Fleisch-Nahrung besondere Vorschriften für nöthig erachtet. Nicht ohne Grund wird berichtet, dass ursprünglich nur eine vegetabilische Nahrung für den Menschen bestimmt war, dass erst spätere Verhältnisse die Erlaubniss der animalischen Speisen zur Folge hatten (Gen. 9, 3), dass aber der Genuss durch ein göttliches, an alle Menschen gerichtetes Verbot beschränkt wurde. Um so begreiflicher finden wir es, wenn bei einem Volke, dem die Vorsehung eine besondere Bestimmung ertheilte, die Fleisch-Nahrung mit so vielen Cautelen verbunden ward. Während der Wüsten-Wanderung sollte Israel überhaupt nur Opfer-Fleisch geniessen, damit es, wie der Midrasch erklärt, stets nur „am Tische Gottes seine Mahlzeiten halte", und von allem Unreinen und Unheiligem fernbleibe (vgl. c. 17). Aber auch für die spätere Zeit, als das „Fleisch nach eigenem Begehr" (בשר תאוה) gestattet war, mussten wenigstens die Gebote und Satzungen, welche mit den Opfer-Vorschriften in Verbindung standen, den Genuss theilweise beschränken. So wurde geboten, die Thiere nur nach Opferart zu „schlachten"; was nicht in dieser Weise getödtet (נבלה) oder durch eine Verletzung der Lebensorgane schon vor der Tödtung als dem Leben entrückt erschien (טרפה), wurde „dem heiligen Volke" verboten.

Wenden wir uns zur Erklärung der Reinheitsgesetze, deren Mannigfaltigkeit uns zu einer längeren Erörterung auffordert.

Betrachten wir zuerst die Gegenstände, welche eine Quelle der Unreinheiten sind, so finden wir (abgesehen von שעיר המשתלח, חטאת und מי חטאת, deren Unreinheit in den besonderen Ceremonien,

zu denen sie gehören, ihre Begründung haben), drei Arten von טומאות (vgl. oben S. 304ff.):

1) Die Unreinheiten der todten Menschen und Thiere: שרץ, נבלה, מת.

2) Die Unreinheiten von Ausflüssen, die man auch als geschlechtliche טומאות bezeichnen kann: יולדת, נדה, זבה, זב, בעל קרי.

3) Die Unreinheiten des Aussatzes.

Alle Unreinen sind aus bestimmten Kreisen auszuweisen, und zwar die der ersten Art nur aus dem Heiligthum, oder dem מחנה שכינה (dem Lager Gottes); die der zweiten Art auch aus dem Lager der Leviten oder dem Lager der Diener Gottes, der קרובים אל ה׳, die der dritten Art auch aus dem israelitischen Lager, dem Lager des Volkes Gottes. Bedenken wir noch, dass die Sünde, welche es verursacht, dass die göttliche Herrlichkeit sich aus Israels Mitte entfernt, auch Unreinheit (טומאה) genannt wird und dass die alljährlich zu vollziehende grosse Sühne am Versöhnungstage den Zweck hat, für das Heiligthum Sühne zu schaffen, das sich in Mitten der Unreinheiten Israels befindet (Lev. 16, 16), so wird es sofort klar, wie die verschiedenen Arten der Unreinheit eine symbolische Bezeichnung der verschiedenen Arten der Sünden darstellen, die mehr oder weniger von Gott verabscheut sind und daher vom Bereiche des Heiligen fern gehalten werden müssen.

Wir werden daher nicht fehl gehen, wenn wir die drei Arten der טומאות als den drei Arten von Sünden entsprechend bezeichnen:

1) Sünden gegen Gott.
2) Sünden des Menschen gegen sich selbst.
3) Sünden gegen den Nebenmenschen, sociale Vergehen.

Betreffs der ersten Art von Sünden und Unreinheiten ist Folgendes zu beachten: Der Mensch ist bestimmt, Gott zu dienen, ihm anzuhängen, ihn zu lieben und seiner Stimme zu gehorchen. Als Strafe des Abfalls von Gott wurde der Tod verhängt. Der Tod bildet einen Gegensatz zum ewig lebenden Geist, und wer mit dem Tode in Berührung gekommen, darf daher nicht das Lager des lebendigen Gottes betreten, denn jener ist das Symbol des Abfalls von Gott, weshalb ja auch die Götzendienstopfer זבחי מתים genannt werden. Die erste Art der Reinheitsvorschriften soll uns demnach an unsere Pflichten gegen Gott erinnern, deren Erfüllung uns dem ewig Lebenden nahe bringen, vom Tode erretten und zur Unsterblichkeit führen wird.

Hinsichtlich der zweiten Art der Sünden, der die zweite Art der טומאות entspricht, bemerken wir, dass Israel nicht nur als ממלכת כהנים in den Dienst Gottes treten, sondern auch ein גוי קדוש sein soll. קדוש heisst aber nichts Anderes, als פרוש, entfernt und abgesondert von der Sinnlichkeit und nach dem Höheren strebend. Es hat daher jeder Israelit der irdischen Genüsse, die nicht zur Erhaltung des Körpers gehören, sich zu enthalten, Ueppigkeit und Schwelgerei zu meiden, sich vom Irdischen ab- und zu dem Höheren, Göttlichen zuzuwenden, um so immer mehr vollkommen und Gott ähnlich zu werden. Als Symbole des Gegensatzes dieser Heiligkeit können mit Recht die als zweite Art der טומאות bezeichneten Zustände angesehen werden, entweder, weil manchmal dieselben wirklich als Folgen einer ausschweifenden Lebensweise zur Erscheinung kommen, oder, wie Hirsch bemerkt, weil sie dem Zustande der Unfreiheit des Menschen angehören, die Unfreiheit aber als erste Ursache der Sinnlichkeit betrachtet werden muss. Es soll deshalb derjenige, der sich in solchem Zustande befindet, nicht nur vom Lager Gottes, sondern auch vom Lager der Gott Nahen (קרבים אל ה׳), der Heiligen, der Gott ähnlich zu werden Strebenden, sich entfernen, auf dass der Israelit seiner Pflicht, heilig zu sein, sich stets bewusst bleibe und von der Sinnlichkeit sich fern halte.

Die dritte Art der Sünden endlich, welcher die Unreinheiten des Aussatzes entsprechen, veranlasst uns zu folgender Betrachtung. Unsere Weisen haben geradezu den Aussatz als Strafe für die verschiedenen socialen Vergehen und Verbrechen hingestellt. So heisst es in Arachin 16a: על שבעה דברים נגעים באים על לשון הרע ועל שפיכות דמים ועל שבועת שוא ועל גלוי עריות ועל גסות הרוח ועל הגזל ועל צרת העין. Nach Midrasch rabba zu Lev. 14 werden die sieben Klassen von Menschen, welche Gott hasst und verabscheut, die in Prov. 6, 16 aufgezählt sind, mit נגעים bestraft. Besonders wird diese Strafe als Folge der „üblen Rede“ (לשון הרע) erklärt, so dass der Midrasch geradezu מצורע als Notarikon von מוציא רע nimmt. Diese Ansicht ist auch in der Schrift begründet, da wir in der That in Num. 12 erzählt finden, dass Mirjam wegen dieses Vergehens durch Aussatz bestraft wurde, und in Deut. 24, 8 der Vorschrift: השמר בנגע צרעת die Warnung: זכור את אשר עשה ה׳ .... למרים angereiht wird, was doch gewiss sagen will, dass die Aussatzvorschriften an die Bestrafung Mirjams erinnern sollen. Gechasi, der Diener Elischa's, wurde wegen seiner Habsucht mit dem Aussatze bestraft (2 Kön. 5, 27).

In der That, wenn jedes Uebel eine Folge der Sünde ist, warum soll nicht der Aussatz ebenfalls als eine Strafe für gewisse Uebertretungen angesehen werden? — Allein so wie es aber andererseits auch Ausnahmen gibt, wo über den Menschen Leiden hereinbrechen, ohne dass sie als Folgen der Sünde zu betrachten sind, so muss es auch in Bezug auf den Aussatz Ausnahmen geben. So lehren auch unsere Weisen (Berachot 5b), dass unter Umständen der Aussatz als יסורין של אהבה betrachtet werden kann. Ausserdem ist es auffallend, dass gerade der Aussatz verunreinigend wirkt, während andere Krankheiten, die doch ebenfalls zumeist als Strafen wegen Sünden verhängt werden, nicht die Unreinheit herbeiführen. Bedenken wir noch, dass, wie aus 2. Sam. 3, 29 hervorgeht, der זב ebenfalls, wie der Aussätzige, seine Krankheit als Strafe empfängt, so werden wir zu der Annahme genöthigt, dass der Aussatz nicht als Folge der Sünde verunreinigend wirkt, sondern nur deshalb, weil die Krankheitserscheinung, ebenso wie זיבה, als eine symbolische Darstellung der Sünde gilt. Am wahrscheinlichsten sind es die socialen Verbrechen und Vergehen, als deren Symbol der Aussatz erscheint. Da nämlich der Aussatz dem Tode gleich ist, indem er das Fleisch des Lebenden verzehrt (Num. 12, 12), so ist er auch, wie der Tod, das Bild der Sünde. Indem diese Krankheit aber sofort am Aeussern des Körpers sichtbar wird und beim Wachsen des Uebels nach und nach den ganzen Organismus erfasst, so stellt er diejenigen Sünden dar, welche sich sofort in einem Staate zeigen, der von denselben afficirt ist, und nach und nach den ganzen staatlichen Organismus auflösen.

Da nun der Aussatz als Sinnbild der Verbrechen gegen die Nebenmenschen gilt, so muss der davon Behaftete die ganze Gesellschaft meiden und einsam ausserhalb des Lagers wohnen. — Die Gesellschaft hat aber nur dann das Recht und die Pflicht, die ihr Schaden bringenden Elemente von sich auszuscheiden, wenn sie sich als eine Vereinigung Gleichgesinnter im Dienste Gottes Stehender betrachten darf. Eine Vereinigung zu egoistischen Zwecken darf ebensowenig den ihr Schadenden verbannen, wie etwa eine Societät von Kaufleuten ihren Concurrenten oder eine Räuberbande die ehrlichen Leute, deren Verrath sie fürchtet. Daher wird der Aussätzige nicht eher unrein, bis der als Vermittler des Gottesdienstes dastehende Priester ihn für unrein erklärt. Erst dann erscheint der Aussatz als Symbol eines Uebels, welche die im Dienste Gottes

stehende Gesellschaft gefährdet und benachtheiligt, und das aus der Gesellschaft zu verbannen, man berechtigt und verpflichtet ist.

Im Ganzen also ist jede Unreinheit ein Bild der Sünde, und indem Israel sich vom Bilde der Sünde entfernt und dieses sorgfältig vom Heiligthum und vom Heiligen absondert, ist es stets seiner wahren Aufgabe sich bewusst. Die Beobachtung der Reinheitsgesetze soll zur Reinheit des Gedankens und der That führen. — Einen klaren Beweis, dass die Unreinheit nichts Anderes als ein Bild der Sünde ist, sehen wir darin, dass die Propheten für die Reinigung von der Sünde dieselben Ausdrücke gebrauchen, welche die Thora für die Reinigung von der levitischen Unreinheit gebraucht. „Badet euch, reinigt euch!" „Ich werde auf euch reines Wasser sprengen, und ihr werdet rein werden von allen euren Sünden." — „Du reinigst mich mit Isop und ich werde rein" — Dies sind Redensarten, die aufs Klarste zeigen, dass den Propheten die Unreinheit als Bild der Sünde und die Reinigung von derselben als Bild der Reinigung von der Sünde galt. — Richten wir nun unsere Blicke noch auf die Reinheitsvorschriften im Einzelnen.

Bei der Betrachtung der Gegenstände, welche der Unreinheit Ursprung, und derjenigen, welche fähig sind, durch den Contact mit Unreinem selbst unrein zu werden, erfahren wir, was bereits oben (S. 311) bemerkt wurde, dass in der Thora der Unterschied zwischen Rein und Unrein nicht, wie in der Zoroasterlehre, als objectiv in der Schöpfung begründet anzusehen ist, sondern nur subjectiv für den Menschen besteht. Der Mensch, von dem die Sünde ausgeht, und dessen verschiedene Zustände am geeignetsten sind, uns das Bild der Sünde zu vergegenwärtigen, kann sowohl im Leben als im Tode eine Quelle der Unreinheit werden. Löst der Mensch sich auf und trennt sich dessen göttlicher Theil vom irdischen, so ist es der Abfall des Menschen von Gott, den wir da erblicken. Andere Zustände stellen wieder andere Verirrungen dar, welche die Menschen durch ihre Abweichung von den Gesetzen der Natur und dem durch sie gebotenen (und vom göttlichen Gesetze präcisirten) natürlichen Lebenswandel verfallen.

Unter den Thieren sind es nur diejenigen Landthiere und שרצים, die mit dem Menschen an einem Tage erschaffen, deren Körper mit dem menschlichen grosse Aehnlichkeit haben, und von denen der Mensch sich nur durch seine göttliche Seele unterscheidet — nur diese Thiere sind es, deren Tod ebenfalls an den Abfall der Menschen von Gott erinnert und die deshalb Quellen der Un-

reinheit werden können. Die Schöpfungen der ersten fünf Schöpfungstage, die dem Menschen am unähnlichsten sind, können keine Quellen der Unreinheit sein, da ihre Zustände keine Darstellung der nur beim Menschen existirenden Sünde darbieten können. (Die טומאת בית הבליעה*) bei den reinen Vögeln findet nicht deshalb statt, weil diese eine Quelle der Unreinheit bilden, sondern ist die Folge eines menschlichen Actes, was hier nicht näher erläutert werden mag.) — Die Gegenstände, welche die **Unreinheit empfangen** können, sind ebenfalls nur der Mensch und Alles, was mit dem Menschen in nahe Beziehung getreten, nämlich Speisen, Getränke, Geräthe und Kleider. Alles, was noch mit der Erde verbunden (מחובר) ist und dem Gebrauche der Menschen fern steht, ebenso die noch lebenden und nicht zum Genusse dastehenden Thiere (בעלי חיים) nehmen keine Unreinheit an. Die Geräthe müssen fertig zum menschlichen Gebrauche dastehen. Die Detailbestimmungen in Bezug auf diese Unreinheit lassen sich auch durch diese Principien erklären; doch wollen wir nicht näher darauf eingehen.

Betreffs der **Mittheilbarkeit der Unreinheit** ist folgendes zu bemerken. Sowie die Sünde selbst in den meisten Fällen durch eine That verübt wird und selbst diejenigen Sünden, die man durch Gedanken oder Worte begeht, nur deshalb als Sünde gelten, weil jene die unheilvollsten Thaten zur Folge haben können, so kann die Mittheilung der Unreinheit von Seiten der Quellen an einen für Unreinheit empfänglichen Gegenstand nur durch etwas geschehen, das der menschlichen That ähnlich ist. Es muss der verunreinigende Gegenstand mit dem verunreinigten in die nächste Beziehung treten. Bei Sachen ist zunächst die gegenseitige Berührung (מגע) die nächste Beziehung; beim Menschen dagegen ist die Bewegung (משא) noch geeigneter, eine menschliche That vorzustellen, weshalb die טומאת משא noch weiter geht, als טומאת מגע. Beim todten Menschen, dem deutlichsten Bilde des Abfalls von Gott, und dem Aussätzigen, dem Bilde des Verbrechens gegen die Nebenmenschen, kann schon durch Aufenthalt mit demselben unter einem Zelte die Unreinheit mitgetheilt werden. Die Unreinheit des זב und seinesgleichen theilt sich desto mehr allen seinen Handlungen und Allem, was seinen Körper trägt (משכב, מרשב) mit. — Die Grade der Unreinheit sind nach den Mittheilungen verschieden. Einer Quelle der Unreinheit (אב הטומאה) gleich werden kann jedoch nur der Mensch selbst oder

*) Vgl. zu 17, 15.

manche Geräthe, die er geschaffen und die somit den Menschen in seiner schaffenden Thätigkeit darstellen, nicht aber Speisen und Getränke oder die zumeist blos zu deren Aufbewahrung dienenden irdenen Geräthe, die wohl zum Menschen in Beziehung treten, aber nicht ihm gleichgesetzt werden können.

Jedoch sowie der Mensch fähig ist zu sündigen, so kann er sich auch aus seiner Versunkenheit emporrichten. Die Rückkehr aus dem unnatürlichen Leben zur Natur und aus der Widerspenstigkeit zum Gehorsam und zum Dienste Gottes kann den Menschen von seiner Sünde reinigen und wieder heiligen. Daher kann gerade der Mensch nebst Allem, was durch Identification mit ihm eine Unreinheits-Quelle werden kann, nämlich die vom Menschen geschaffenen Geräthe (ausgenommen כלי חרס, die, wie bemerkt, der Speise gleich zu achten sind) aus der טומאה, dem Bilde der Sünde, wieder heraustreten durch einen Reinigungsact, der als ein Bild der Rückkehr aus der Sünde zu betrachten ist. Das rituelle מקוה stellt ein vom Lande, dem Aufenthaltsorte des Menschen, gesondertes Element dar, und „das Untertauchen" darin ist ein sich Versenken in ein anderes Gebiet und ein Heraustreten aus dem früheren Zustande. Zur völligen Reinigung ist noch der Antritt eines neuen Tages (הערב שמש) nöthig. Das Unreine soll sich räumlich und zeitlich vom Quell der Unreinheit trennen (Hirsch).

Beim Aussatze sind durch die aussätzigen Stellen die in der Gesellschaft vorkommenden Verbrechen sinnbildlich dargestellt, und der Priester soll durch die Unrein-Erklärung die Ausscheidung dieser schädlichen Elemente im Namen Gottes verkünden. Das sociale Verbrechen besteht aber vorzüglich in dem Contraste zwischen einem Individuum und der Gesellschaft. Tritt dann, nachdem der Unreine ausserhalb des Lagers isolirt ist, wieder Harmonie ein, indem entweder alles Weisse schwindet oder alles weiss wird, so erfolgt Reinsprechung. Betreffs des Aussatzes können auch an Kleidern und Häusern Erscheinungen vorkommen, die das Bild der Sünde vorstellen. Das Kleid versinnbildlicht den Charakter, das Haus aber repräsentirt den Besitzstand des Menschen. Schadhafte Stellen am Kleide oder am Hause gelten als Zeichen und Sinnbilder der Verderbtheit des Charakters und der Unrechtmässigkeit des Besitzstandes und sind aus der Gesellschaft zu entfernen.

Die Reinigung des Aussätzigen besteht aus zwei Acten; der erste soll dem Aussätzigen den Eintritt in die Gesellschaft öffnen; der zweite soll das Verbot des Eintritts in das Heiligthum

beseitigen. Mit der Heilung ist der Contrast aufgehoben; derjenige, der nur zeitweise ausgestossen war (מסגר), tritt ohne weiteres in seine früheren Rechte ein. Der aber, dessen Aussatz-Erscheinung eine Corruption darstellt, die eine definitive Ausscheidung erfordert (מוחלט), muss durch symbolische Handlungen feierlich die Grundsätze zum Ausdruck bringen, welche jener Corruption entgegenzuwirken geeignet sind. Der zuerst über מים חיים geschlachtete Vogel stellt den ungebundenen, uncivilisirten Menschen dar, der seine Freiheit dem Gesetze opfert. Sodann wird ein gleicher Vogel ausserhalb der Stadt aufs Feld entlassen, als Zeichen, dass die ungebundene Lebensweise aus der Stadt, dem Wohnsitze der Menschen, zu verbannen sei und hinaus in die Thierwelt gehört, indem die Gesellschaft nur bestehen kann, wenn jeder einen Theil seiner Freiheit zu Gunsten der Gesammtheit opfert. — Der zweite Act der Reinigung soll dem Aussätzigen die Pforten des Heiligthums öffnen. Sein Hauptopfer ist das Schuldopfer, womit er die bei socialen Vergehen vor Allem nöthige Zurückerstattung der Schuld andeutet (s. ob. S. 215). Die anderen Opfer, חטאת und עולה, drücken die Pflichten aus, welche das Verhältniss zu Gott auflegt. Die einzelnen Ceremonien bei den Opfern entsprechen in Vielem den beim מלואים (c. 8). Dort galt es die Aufnahme der Priester in den besondern Dienst Gottes; hier die Wiederaufnahme eines ausgestossenen Gliedes in die im Dienste Gottes stehende Gesellschaft, auf dass es, mit den Uebrigen vereint, das Heiligthum zum Dienste des Herrn betreten könne.

Von den טומאות, welche die Sünden des Verfalls in ein sinnlich ausschweifendes Leben darstellen, sind zu unterscheiden solche, die nur kurze Zeit dauern (נדה, בעל קרי), von solchen von längerer Zeitdauer (זב חבה, יולדת). Die erste Art stellt die nur momentane leidenschaftliche Regung des menschlichen Herzens dar, wo die Verirrung durch einfache Rückkehr und Besinnung wieder gut gemacht werden kann. Deshalb ist für diese Unreinheit einfache Reinigung durch טבילה genügend. Die zweite Art dagegen versinnbildlicht den dauernden Verfall des Menschen in die Sinnlichkeit, die Verderbtheit der göttlichen Seele durch Hingabe an das Irdische. Nach solchem Verfall ist ein besonderes Sichhingeben an das Heilige und Göttliche nothwendig, um die Seele zu reinigen. Der Mann, der in dieser Weise unrein geworden, muss in מים חיים untertauchen, als Symbol, dass er am lebenden Quell der Gotteslehre von nun an sich bewegen will. Um ins Heiligthum einzutreten, muss er durch Opfer seine Hingabe an das Heilige bekunden, die, entsprechend der

Sehnsucht nach dem Heiligthum, von dem er lange Zeit entfernt bleiben musste (vgl. ob. S. 138), in zwei Tauben bestehen. — Bei יולדת זכר kommt zuerst die schwere טומאה von 7 Tagen, d. i. ein vollständiger Cyclus von Tagen, sodann die leichte blos vom Heiligthume ausschliessende. Die Gesammtzeit der טומאה (40 Tage) entspricht der Zeitdauer von יצירת הולד (vgl. Nidda 30b). Beim weiblichen Kinde ist die Zeit doppelt so gross, vielleicht ebenfalls der Zeit der Ausbildung desselben entsprechend. Nach vollendeter Unreinheitszeit soll, entsprechend der längeren leichten טומאה (des Bildes der Entfernung vom Heiligthume Gottes), ein Taubenopfer und für die schwere טומאה ein Lamm (als Bild der Rückkehr zu Gott) dargebracht werden, welches letztere bei Armut durch ein Taubenopfer ersetzt werden kann (vgl. 5, 7).

So oft also das Bild der Sünde in irgend einem Zustande sich zeigt, soll eine Beseitigung derselben symbolisch dargestellt werden. So wird das Bewusstsein aufrecht erhalten, dass Israel dazu berufen ist, seinen Lebenswandel so zu gestalten, dass Gott in seiner Mitte wohnen könne, und dass jeder Einzelne in Israel durch Reinheit und Heiligkeit der Gottesnähe würdig sein müsse.

Litteratur zu den Speise- und Reinheitsgesetzen:

Die oben S. 17 erwähnten Commentare zu Lev., die Realwörterbücher von Winer, Schenkel, Herzog, Riehm und Guthe unter Speise- und Reinheitsgesetze; Saalschütz, Mosaisches Recht 217 ff.; A. Wiener, die jüdischen Speisegesetze (1895), und gegen diesen meine 12 Artikel in der „Jüdischen Presse“ 1895 (die Ueberlieferung der Väter und der Neu-Sadducäismus); Bähr, Symb. II 454 ff.; Sommer, Bibl. Abhandlungen I 183 ff.; Katzenelsohn, die rituellen Reinheitsgesetze in der Bibel und im Talmud in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums Jhrg. 1899 und 1900; die Archäologieen von Rosenmüller, Ewald, Keil, Nowack u. a.

1) Gesetze über verbotene Thiere und Verunreinigung durch dieselben.

In Bezug auf die Speisegesetze werden alle Thiere in unserem Cap. in folgende 4 Klassen eingetheilt: 1) grössere Landthiere, בהמה אשר על הארץ (v. 2); 2) Wasserthiere (kleine, שרץ המים und grosse, נפש החיה אשר במים v. 10); 3) Vögel, עוף (v. 13); 4) kleine

Kriechthiere, שרצים, wobei mehrere Arten unterschieden werden. Neben den bereits genannten שרצי המים gibt es noch: a) kriechendes Geflügel, שרץ העוף (v. 20), b) Landkriechthiere, שרץ הארץ (v. 29). Letztere sind wieder entweder *α*) הולך על גחון, die gar keine Füsse haben, oder *β*) הולך על ארבע, Vierfüssler oder *γ*) מרבה רגלים, Vielfüssler (v. 42). Cap. 11 zerfällt in folgende Theile: I. Zuerst werden über die grossen Landthiere Vorschriften gegeben. Was gespaltene Hufe hat und wiederkäut, ist rein; was aber nicht beide Zeichen hat, ist unrein. Dabei werden 4 Species der letzten Art namhaft gemacht (v. 1—8). II. Sodann wird über alles Lebende im Wasser vorgeschrieben, dass nur die zu essen erlaubt sind, welche Flossen und Schuppen haben (v. 9—12). III. Darauf werden 21 (24) verbotene Vogelarten aufgezählt (v. 13—19). IV. Es werden sodann Vorschriften über die fliegenden kleinen Thiere gegeben, von denen nur einige speciell aufgezählte (4) Arten erlaubt werden, die Springfüsse haben (v. 20—23). V. Hierauf folgen Gesetze über die Verunreinigung durch das Aas der zu essen verbotenen behuften Hausthiere, נבלת בהמה טמאה (v. 24—28). VI. Verunreinigung durch das Aas der unbehuften Waldthiere, נבלת חיה טמאה (v. 27—28). VII. Verunreinigung durch einige kleine Thiere (שרצים) im todten Zustande (v. 29—31). VIII. Hieran werden mehrere Gesetze über Verunreinigung der Geräthe, Speisen und Getränke angefügt (v. 32—38). IX. Verunreinigung durch das Aas der zu essen erlaubten grössern Landthiere (v. 39—40). X. Zum Schlusse werden noch alle Landkriechthiere zu essen verboten und daran die Ermahnung geknüpft, die Heiligkeit anzustreben (v. 41—45), worauf zuletzt die Unterschrift (v. 46—47) folgt. Man wird Alles in schönster systematischer Ordnung finden bis auf zwei Punkte, die noch der Aufklärung bedürfen: 1. hätte man den X. Theil vor dem V. erwartet, denn es wären dann zuerst alle Speisegesetze und zuletzt die Reinheitsgesetze vorgetragen worden; 2) hätten die Vorschriften über Verunreinigung der Geräthe, Speisen und Getränke (v. 32—38) erst am Schlusse der Reinheitsgesetze hinter v. 40 stehen sollen. Die Beantwortung dieser Fragen wird an den betreffenden Stellen (zu v. 39 u. 41) erfolgen. Zu bemerken ist nur noch, dass unser Gesetz im Deut. c. 14 in abgekürzter Form wiederholt wird. Diese Wiederholung enthält zwar nur die ersten 4 Abtheilungen unseres Capitels, dagegen noch Manches, das hier nicht vorkommt, wovon am wichtigsten die Namen der erlaubten grossen Landthiere sind.

C. 11. V. 1. Und der Ewige redete mit Mose und Aaron und sprach zu ihnen: V. 2. Sprechet zu den Kindern Israel also: Dies ist das Gethier, das ihr von allen den Thieren, welche auf dem Lande leben, essen dürft. V. 3. Alles unter den Thieren, das behuft ist und den Huf ganz durchspalten hat, das zugleich Wiederkäuer ist, das dürft ihr essen.

לאמר אלהם. Dem einfachen Sinne nach bezieht sich אלהם auf Mose und Aaron. Während aber sonst die Bestimmung אל nur nach dem verb. finit. דבר steht, ist es hier auch dem Inf. לאמר angehängt. Diese Anomalie bewog den ת״כ, das אלהם auf Elazar und Ithamar zu beziehen, von denen am Ende des vorigen Cap. die Rede war. Mose und Aaron sollten demnach zuerst die Lehre dem Elazar und Ithamar vortragen und diese wieder das Volk unterrichten. Eine Baraita in Erubin 54b meint, dass alle Gebote der Thora in der Ordnung von Mose gelehrt wurden, dass er zuerst Aaron und dessen Söhnen, darauf den Aeltesten und zuletzt dem ganzen Volke die Gebote mittheilte. Aaron, seine Söhne und die Aeltesten trugen dann wiederholt die empfangenen Lehren dem Volke vor. — זאת החיה. Das Wort חיה im engern Sinne bezeichnet blos die wilden Thiere oder Waldthiere im Gegensatz zu בהמה im engern Sinne, welches zur Bezeichnung der zahmen Hausthiere dient; so Gen. 1, 25; 8, 1 u. a. St. Dennoch aber kann im weitern Sinne einerseits חיה alles Lebende in sich begreifen, sowie בהמה auch Thier überhaupt bedeuten kann. Hier ist sowohl חיה als בהמה im weitern Sinne zu nehmen (vgl. die Parallelstelle in Deut. 14). Daher der Ausspruch unserer Weisen: חיה בכלל בהמה und בהמה בכלל חיה. In Deut. 14, 4 heisst es aber blos זאת הבהמה אשר תאכלו. In der That ist das Wort החיה hier überflüssig. Unsere Weisen sagen daher, dass die Schrift zugleich lehrt, nur solche Thiere, die lebenskräftig sind und daher den Namen חיה verdienen, dürfen von den erlaubten Arten gegessen werden (חיה אכול שאינה חיה לא תאכל); טריפה, d. i. ein Thier, das einen solchen Fehler hat, der das Leben stört, darf selbst bei der erlaubten Gattung nicht gegessen werden. — הבהמה אשר על הארץ Ramban meint, man könnte einfach הארץ mit „Erde“ erklären, wonach hier von allen Thieren „auf der Welt“ die Rede wäre; allein v. 9, wo von כל אשר במים gesprochen wird, lehrt, dass הארץ hier „Land“, im Gegensatz zu מים „Wasser“, bedeutet, und demgemäss sagt auch ת״כ, dass hier zugleich die Lehre gegeben ist, nur Landthiere sind im Besitze der zwei Zeichen rein, nicht aber Wasserthiere, für die andere Zeichen gelten.

Im Deut. sind hier die Namen der reinen Thiere aufgezählt. Wahrscheinlich weil Mose es für nöthig gefunden hatte, die einzelnen Arten aufzuzählen und sich nicht mit Angabe der beiden Zeichen zu begnügen, so wie Mose im Deut. auch viele andere Gesetze der vordern Bücher näher erklärte; (einen andern Grund s. in Deut. zum letzten v. des 14. Capitels). Es werden dort 10 Arten der reinen grossen Landthiere aufgezählt. 3 Arten der bekannten Hausthiere (בהמות): Rinder, Schafe und Ziegen, und 7 Arten vom Wilde (חיות): 1) איל, Hirsch, von איל stark sein, wovon das fem. אילה, eine Hindin, und das Junge עופר genannt wird. Es sind darunter die verschiedenen Gattungen der Hirsche und Rehe zu verstehen. 2) צבי, die Gazelle, fem. צביה. צבי bedeutet eigentlich Zierde, Herrlichkeit. Die Gazelle erhielt diesen Namen wegen ihrer anmuthigen Gestalt. Die LXX übersetzen *δορκάς*, die Dorkas-Antilope, die in Syrien und Palästina häufig vorkommt. 3) יחמור (vgl. 1. Kön. 5, 3), nach Ibn-Ganach im ס׳ השרשים v. חמר ein Thier, das auch im Arabischen diesen Namen führt. Die arabischen Naturkundigen beschreiben Jachmur so, dass er als identisch mit dem Dammhirsch zu halten ist. Heute bezeichnet im Arabischen das Wort den Rehbock, den man auf dem Karmel gefunden hat; vgl. Tristram, The fauna and flora of Palestine S. 4. St. חמר, röthlich sein. LXX *βούβαλος*, eigentlich Büffel, hier aber ist eine Hirschgattung gemeint: Büffel-Antilope. Schwarz in דברי יוסף III—IV, 2. Abth. S. 64 glaubt, יחמור bezeichne das Gnu, indem dieses gespaltene Klauen hat und wiederkäuend ist, aber sonst in keiner der andern aufgezählten reinen Arten enthalten sein könnte. (Doch gehört das Gnu zu den Antilopen-Arten und kann wohl unter einem andern Ausdrucke mitbegriffen werden). 4) אקו, nach Onk. und Syr. Steinbock (יעלא), der in Palästina häufig vorkommt, (Tristram 6f). LXX *τραγέλαφος* (der Bockhirsch), vielleicht dasselbe; (vgl. jedoch Lewysohn, die Zoologie des Talmuds S. 117f). 5) דישון, nach Onk. und Syr. רימא = ראם, Büffel-Antilope; nach LXX (und Vulg.) *πύγαργος*, eine dem Hirsche ähnliche Antilopenart in Afrika (Herod. 4, 192), nach Tristram 5 wahrscheinlich die schöne weisse Antilope Addax; Sam. und Arab. Bergziege (Ueber ראם im Talmud s. Lewysohn 151ff). 6) תאו, nach Onk. und R. Jose im Sifre: תור הבר, der wilde Ochs, Waldochs (Jes. 51, 20 תוא); LXX *ὄρυξ*, die Antilope Leucoryx (Tristram 5), eine rinderähnliche Antilope (s. Guthe Art. Einhorn). 7) זמר, Onk דיצא (דיצתא = יעלה Spr. 5, 19) von דוץ, hüpfen, springen, der Springbock; auch im Arab. heisst زمران entfliehen. LXX, Vulg.,

Ibn Ganach und Kimchi erklären זמר für Giraffe, die aber nur in den Wüsten Afrika's heimisch ist und selbst in Aegypten nur selten vorkommt; Luther: Elenthier.

מפרסת וגו׳. פרס, brechen, spalten; פרסה, die gespaltene Klaue, doch auch Huf überhaupt; daher auch die Pferdehufe פרסות genannt. הפריס, Hufe treiben, einen Huf haben (vgl. Ew. 122c). Raschbam und Wessely meinen, פרסה bedeute blos Huf schlechtweg, von פרש, ausbreiten bedecken. Jedenfalls ist die weitere Bestimmung nöthig: ושוסעת שסע פרסות (im Deut. שתי פרסות), spaltend eine Spalte in (zwei) Hufe. Nach Raschi bedeutet מפרסת פרסה die Klauen von oben spaltend und שוסעת וגו׳ ganz durchspaltend, auch von unten. — מעלת גרה, heraufbringend das Wiedergekaute; גרה von גרר, ziehen, daher die Speise wieder heraufziehen. מעלת גרה ist ohne ו copul. verbunden, um anzuzeigen, dass beide Zeichen nöthig sind: „das Klauen Spaltende Wiederkäuende dürfet ihr essen". — בבהמה ist überflüssig und bedeutet לרבות את השליל (vgl. Raschi): Diese Art ist erlaubt und sollte es auch ein שליל (ein Embryo im Mutterleibe) sein, das noch nicht die Zeichen hat. Zugleich lernen wir, שליל ניתר בשחיטת אמו (das Embryo wird durch die Schlachtung der Mutter miterlaubt), denn da das Thier nur deshalb erlaubt ist, weil es, im reinen Thiere gefunden, als ein Theil der Mutter betrachtet wird, so muss es auch durch die an der Mutter vollzogene Schlachtung miterlaubt werden. Die Wiederkäuer haben einen 4 fachen Magen: a) der Pansen, Wanst (כרס) ist der grösste, in ihn kommt die grob zerstückelte Speise (גרה); b) die Haube (בית הכוסות), in welche die Speise darauf gelangt und eingeweicht zu Ballen geformt wird, welche allmählich zum Maule aufsteigen, um wiedergekaut zu werden, und dann c) in den Blättermagen (המסס) kommt. Aus dem letzten kommt die Speise d) in den Laabmagen (קיבה). Alle erlaubten Wiederkäuer haben nach unsern Weisen (Chullin 59a) im vordern Oberkiefer keine Schneidezähne. Das Kamel hat zwar auch diese Zähne nicht, hat aber die beiden äussern Spitzzähne, ניבי genannt, welche nur beim jungen Kamel fehlen. Daher genügt es zu wissen, dass ein Thier oben im Vorderkiefer keine Schneidezähne hat, um dies sofort als rein zu erklären, wenn man nur mit Gewissheit behaupten kann, dass es kein junges Kamel ist (Chullin l. c).

V. 4. Jedoch folgende sollt ihr von den Wiederkäuern und den Behuften nicht essen: Das Kamel, denn es ist zwar wiederkäuend, hat aber keine Hufe, unrein sei es euch. V. 5. Und den

Klippdachs, denn er ist zwar wiederkäuend, hat aber keine Hufe, unrein sei er euch. V. 6. Und den Hasen, denn er ist zwar wiederkäuend, hat aber keine Hufe, unrein sei er euch. V. 7. Und das Schwein, denn es hat zwar Hufe und die Hufe sind gespalten, aber es kaut nicht wieder, unrein sei es euch. V. 8. Von ihrem Fleische sollt ihr nicht essen und ihr Aas sollt ihr nicht berühren, unrein seien sie euch.

ממעלי הגרה, von denen, die nur ein Zeichen der Reinheit haben, die entweder מעלי גרה oder מפריסי פרסה sind. Letzteres meint natürlich gespaltene Hufe, denn die Hufe an und für sich sind noch keine Zeichen der Reinheit; daher heisst es auch im Deut. zur Verdeutlichung וממפריסי הפרסה השסועה, d.h. von denen, welche getheilte Hufe haben*). Diese deutliche Bestimmung macht auch, wie Wessely richtig bemerkt, in Deut. 14, 8 bei חזיר den Zusatz ושוסע שסע פרסות überflüssig, da das anfänglich hinzugefügte השסועה bereits zur Genüge erklärt, dass dort von gespaltenen Hufen die Rede ist.

את הגמל (das Kamel). Diesen Namen hat das Thier in allen semitischen Sprachen, und auch die europäischen Sprachen haben denselben mit geringer Veränderung beibehalten. — ופרסה וגו׳. Raschi bem. weiter zu v. 26: Die Füsse des Kamels sind zwar oben gespalten, unten aber verbunden, und I. D. Michaelis bemerkt: „Mose erfordert von einem Thiere, dass es nicht blos oben zwei gespaltene Klauen hat, sondern dass diese Spalte auch am ganzen Fuss völlig durchgeht, unten so weit als oben, und es also einen unten ganz gespaltenen Fuss unmittelbar auf die Erde setzt, ohne dass noch ein Ballen unter der Spalte sei. Der Fuss des Kamels ist oben völlig bis an das Bein gespalten, und zwar in zwei Klauen. Diese Spalte geht freilich auch unten durch, aber nicht den ganzen Fuss lang, sondern nur vorne; hinten ist hingegen der Fuss unten nicht

*) In Anbetracht jedoch, dass in Lev. das Wort השסועה nicht steht, haben unsere Weisen das השסועה so erklärt, dass darin die Halacha enthalten sei, welche lehrt, dass בריה שיש לה ב׳ גבין וב׳ שדראות auch verboten sei. In נדה 24a controversiren Rab und Samuel über diese Halacha. Rab meint, es existire kein Geschöpf, das von Natur aus zwei Rücken hat, und die Halacha spreche nur von einer Missgeburt eines reinen Viehes. Auch Jon. zu Deut. übersetzt שלולא = נפל, eine Missgeburt. (Nur sagt er statt ב׳ גבין — שני רשי zwei Köpfe). Samuel dagegen meint, ein שליל, das im Mutterleibe gefunden wird, ist in jeder Gestalt erlaubt; die Halacha aber spreche von einem besonderen Geschöpfe (vgl. Raschi u. Tos.). Was dies für ein Thier ist, dürfte schwerlich festgestellt werden können. Im Sifre steht blos: השסועה מין חיה, von den ב׳ גבין wird nichts erwähnt. (Vgl. Schönhak תולדת הארץ 88 Anm. und Malbim 78).

gespalten, und es liegt noch überdies ein zusammenhängender Ballen unter ihm, auf welchem das Kamel geht." Daher sagt Höst: die Füsse der Kamele sind ein wenig gespalten und haben keine rechten Hufe, s. Rosenmüller Alterth. IV, 2 S. 15. ופרסה איננו מפריס heisst also: es hat keine Hufe, weil die Hufe keine rechten Hufe sind. — טמא הוא לכם will hier nicht die Verunreinigung des Körpers anordnen, sondern das Genussverbot begründen, und טמא ist טומאת הקדושות (oben S. 303). Aus der Stelle טמא הוא לכם wird in Bechorot 6b der Lehrsatz hergeleitet, dass הוא טמא ואין טמא הנולד מן הטהור טמא (das טמא, welches vom Reinen geboren wird, ist nicht unrein), und umgekehrt ist טהור הנולד מן הטמא טמא. Im Sifra wird diese Lehre aus dem Anfange des Verses ממעלי הגרה וגו׳ abgeleitet. Richtig sagt Hirsch, mit dem Satze טמא הוא לכם wird auf den natürlichen Charakter als Grund des Verbotes hingewiesen, die beiden Merkmale sind demnach nur Symptome, Anzeichen des Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins des Charakters der Reinheit. Ist daher dieser Charakter durch andere Umstände festgestellt, so ist die Anwesenheit oder Abwesenheit der Merkmale gleichgiltig.

השפן, in Ps. 104, 18 סלעים מחסה לשפנים, vgl. ferner Spr. 30, 26. Die LXX im Pent. übersetzen *χοιρογρύλλιον*. Ein Thier dieses Namens erwähnen die alten griechischen Naturforscher nicht. Doch Hieronymus sagt, dass dieses Thier nicht grösser als ein Igel sei und Aehnlichkeit mit der Maus und dem Bären habe, weshalb es Arktomys genannt werde. Es lebe in Palästina häufig in Felshöhlen und in Löchern in der Erde. Demgemäss erklärt Rosenmüller l. c. S. 215, es sei damit der Jarbua (die Springmaus oder der Springhase) gemeint. Dagegen übersetzt R. Saadia Gaon שפן mit al wabr. Es ist dies der hyrax Syriacus oder der Klippdachs. Dessen Hinterfüsse werden in der Mitte durch zwei tiefe Spalten getheilt; der Fuss endigt mit drei Klauen, von welchen die mittelste die längste ist. Die Vorderfüsse haben jeder vier Zehen, und die Fusssohle ist ebenfalls durch eine tiefe Spalte getheilt, wie an den Hinterfüssen. Die charakteristischen Kennzeichen, welche die Bibel dem שפן beilegt, passen alle auf den Wabr. Er baut sein Haus auf den härtesten Felsen, und zwar nur durch Klugheit, da seine Kraft ihm nicht erlaubt, Löcher in Felsen zu graben. Die Trgg. und Samarit. übersetzen טפזא, von טפז springen. Vielleicht meinen sie ebenfalls den Wabr, der sprungweise geht und leicht und hoch springt, vielleicht aber auch das Kaninchen, welches die meisten mittelalterlichen Erklärer unter שפן verstehen und auf das die An-

gabe in Spr. 30, 24—26 passen dürfte, indem dort der künstliche Kaninchenbau gemeint wäre. Doch kann uns die Autorität des R. Saadja, mit welchem die neueren Ausleger übereinstimmen, bewegen, שפן mit Klippdachs zu übersetzen. — הארנבת der Hase, im Arab. Arneb. LXX übersetzen *δασύποδα*, nicht *λαγώς*, weil sie das aegyptische Königshaus der Lagiden geschmäht hätten, wenn sie den Lagos für unrein erklärten. Diese Uebersetzung der LXX wird im Talmud Megilla 9b erwähnt, wo jedoch der Grund nicht ganz genau angegeben ist (vgl. Frankel, Vorstudien). Die neuern Naturforscher behaupten, dass der Hase (ebenso auch der שפן) nicht wiederkäue, da er nur einen Magen, auch eine ganz andere Bildung des Magens und der Därme als andere Wiederkäuer habe. Doch hat noch Linné den Hasen zu den Wiederkäuern gezählt. Aristoteles bemerkt, der Hase habe das mit den Wiederkäuern gemein, dass man in seinem Magen geronnene Milch findet. Wenn er auch keine 4 Magen hat, so bringt er doch die gekauten Nahrungsmittel durch den Schlund nochmals in den Mund, weil sein Magen mehrere durch Scheidewände abgetheilte Zellen hat, von welchen die Speise, wenn sie etwas hart ist, zurückgestossen wird (S. Rosenmüller l. c. S. 212).

Wen nun aber diejenigen Naturforscher Recht hätten, welche behaupten, der Hase kaue nicht wieder, sondern mache nur solche Bewegungen mit dem Munde, wie die Wiederkäuer, so muss man annehmen, dass die Thora diese Bewegungen des Maules מעלה גרה nennt, indem es ihr bei der Bestimmung der Zeichen hauptsächlich auf die äussere Erscheinung ankommt.*) Das Wiederkauen macht den Eindruck des Zahmen, und der Hase macht auch diesen Eindruck und könnte aus diesem Grunde für erlaubt gelten, wenn die Schrift ihn nicht verboten hätte. Ausserdem fallen alle Schwierigkeiten weg, wenn man bedenkt, zu welchem Zwecke die Thora die Namen der unreinen Säugethiere aufzählt und sich nicht mit der Angabe der Zeichen von Rein und Unrein begnügt. So wie der Talmud noch Zeichen angibt für die Fälle, wo die Zeichen der Schrift nicht ausreichen, so will die Schrift wenigstens für einige Fälle bestimmtere Zeichen angeben, als sie v. 3 enthält. Zuerst

*) Die Sprache entlehnt ihre Ausdrücke den äusseren Erscheinungen und sagt, die Sonne geht auf oder unter, und im hebr. בא השמש, עלה השמש. Wenn nun der Hase als Wiederkäuer erscheint, so sagte man, er ist מעלה גרה, obgleich er es in Wirklichkeit nicht thut.

musste deutlich gesagt werden, dass ein Zeichen allein nicht genügt. (Obgleich dies bereits durch das fehlende ו vor מעלה גרה angedeutet ist, wollte die Schrift dies dennoch bestimmter erklären). Zu diesem Zwecke hätte es aber genügt, גמל und חזיר zu verbieten. Es ist ferner auffällig, dass v. 4 mit den Worten: אך את זה לא תאכלו ממעלי הגרה וממפריסי הפרסה beginnt, welche zu der in v. 3 gegebenen Regel Ausnahmen geben zu wollen scheinen; in der That aber bilden die folgenden Thiere keine Ausnahmen zur Regel von v. 3, da ja dort beide Zeichen zusammen erfordert werden. Alles wird aber klar, wenn man bedenkt, dass ausser den in 4—7 genannten 4 Arten es kein Thier gibt, das nur eines der beiden Zeichen hätte, sondern es kommen nur entweder beide zugleich oder gar keines der beiden Zeichen vor. Wer demnach die in 4—7 erwähnten 4 Arten genau kennt, darf alle Thiere, mit Ausnahme dieser 4 Arten, essen, wenn er auch nur ein Zeichen wahrnimmt.*) Es kann nun v. 3 wirklich sagen, es genüge die Wahrnehmung eines der beiden Zeichen, weil dann das andere auch nothwendig von Natur aus da ist (wie ja auch v. 9 zwei Zeichen angibt, obgleich das zweite genügt, weil dieses ohne das erste gar nicht existirt). Darum mussten vv. 4 ff. die Ausnahmen feststellen und die Thiere alle nennen, die nur ein Zeichen haben, die man demnach für unrein halten muss, trotzdem man bei ihnen ein Reinheitszeichen sieht. Der Hase wird daher מעלה גרה genannt, obgleich er nur scheinbar wiederkaut, weil damit gesagt wird, man dürfe dieses Thier nicht rein erklären, trotzdem man es wiederkauen sieht, und das scheinbare Wiederkauen von dem wirklichen äusserlich nicht unterschieden werden kann. Die Schrift hätte allerdings sagen können, die Wiederkäuer haben 4 Magen, und wer diese nicht hat, ist kein Wiederkäuer; allein die Thora will keine anatomischen Auseinandersetzungen geben, sondern nur in möglichster Kürze aufs Genaueste bestimmen, was erlaubt und was verboten ist.

החזיר, das Schwein. Dieses ist die einzige Art, welche getheilte Klauen hat und doch nicht rein ist, weil הוא גרה לא יגר, es zieht das Gekaute nicht wieder herauf. Das imperf. יגר drückt die Gewohnheit und Natur dieses Thieres aus. Es pflegt nicht wieder-

*) Wenn z. B. das Thier nicht isst, so lässt sich nicht untersuchen, ob es wiederkaut, und wenn entweder die untern Theile der Füsse abgehauen sind, oder wenn das Thier ein קלוט ist, so ist wieder das Zeichen der gespaltenen Klauen nicht zu erkennen.

zukauen. Alle Arten ausser חזיר kann man erlauben, wenn man bei ihnen getheilte Klauen sieht, denn sind sie auch gegenwärtig zufällig nicht מעלי גרה (im Präsens), so ist doch vorauszusetzen, dass es wiederzukauen pflegt (גרה יגר), dass dies seine Gewohnheit und Natur ist; das חזיר dagegen ist von Natur aus nicht wiederkäuend גרה לא יגר. Durch die Angabe der Merkmale von חזיר ist uns demnach die Möglichkeit gegeben, alle anderen Arten mit gespaltenen Klauen zu erlauben. Durch die Angabe der Merkmale von גמל, שפן und ארנבת ist es wieder möglich, alle anderen Arten, die wiederkauend sind, zu erlauben, obgleich man in Bezug auf die gespaltenen Klauen im Zweifel ist. Dieser Zweifel kann auf dreierlei Art entstehen: 1) Man sieht die Klauen oben gespalten, es ist aber möglich, dass die Spalte nicht ganz durchgeht. In diesem Falle zweifelt man, ob es מפריס פרסה ist, ob die sichtbare Hufe eine rechte Hufe ist. 2) Die untern Theile der Füsse sind abgeschnitten, und man weiss nicht, ob הפריסה פרסה, ob es in unversehrtem Zustande gespaltene Klauen hatte. 3) Das Thier ist unversehrt und hat keine gespaltenen Klauen, aber es ist möglich, dass diese Gattung von Natur aus in der Regel gespaltene Klauen hat (יפריס פרסה), nur ist dieses Exemplar zufällig קלוט. In allen diesen drei Fällen kann man das Zweifelhafte erlauben, wenn man die drei Arten גמל, שפן und ארנבת kennt. Dies wollte vielleicht die Schrift mit dem Wechsel der Tempora in v. 4—6 andeuten. (Was Wessely sagt, befriedigt weniger; vgl. noch Malbim 73 und Hirsch). Im Deut., wo nur ein Verb steht, heisst es הפריס, weil der zweite Zweifel auf keine Weise zu entscheiden ist, während die andern beiden leicht gehoben werden können. — מבשרם לא תאכלו. Das Fleisch ist zu essen verboten, selbst wenn man sich verunreinigen wollte, oder wenn man bereits unrein ist. מבשרם schliesst Knochen, Sehnen u. dgl. aus. — ובנבלתם וגו. Im todten Zustande sind die verbotenen Thiere immer נבלה, da שחיטה bei ihnen nichts hilft; dagegen sind die erlaubten Thiere nur נבלה, wenn sie nicht geschlachtet wurden, und deshalb heisst es weiter in v. 39: וכי ימות מן וגו (vgl. das.). Das Verbot לא תגעו kann nicht allgemein gefasst werden, da selbst die schwerste Verunreinigung (טומאת מת) nur den Priestern verboten ist (c. 21, 1 ff.). Es muss vielmehr erklärt werden, dass derjenige, der ins Heiligthum gehen oder Heiliges essen will, sich nicht verunreinigen darf. Nach dem oben S. 201 Bemerkten ist die Allgemeinheit des Verbotes wohl nur für die Israeliten in der Wüste bestimmt, welche dem Heiligthum nahe waren und stets dasselbe betreten mussten, wenn sie

Fleisch essen wollten. Für die spätere Zeit galt das Verbot nur für die Festtage.*)

V. 9. Folgendes dürfet ihr von Allem, was im Wasser lebt, essen: Alles, was im Wasser, nämlich in Meeren und Strömen, Flossen und Schuppen hat, das dürft ihr essen. V. 10. Alles aber, was in den Meeren und Strömen, von allen Kriechthieren des Wassers und von allen beseelten Thieren, welche im Wasser leben, keine Flossen und Schuppen hat, das sei euch ein Gräuel. V. 11. Und ein Gräuel sollen sie euch sein, von ihrem Fleische sollt ihr nicht essen, und ihr Aas sollt ihr verabscheuen. V. 12. Alles, was im Wasser keine Flossen und Schuppen hat, sei euch ein Gräuel.

במים begreift alles Wasser unter sich, Meere und Seen (ימים), Ströme (נחלים), Brunnen u. s. w. — סנפיר, vielleicht von סנף, Anhängsel; וקשקשת, von קשה abschälen, davon mischn. קסה Schale. Nach Ramban und Andern sind unter קשקשת nur die leicht ablösbaren Schuppen verstanden, daher Onk. קלפן (nicht aber die unablösbaren Schilder der Amphibien). Damit begreift man den Ausspruch der Mischna Chullin 66b, dass Alles, was Schuppen hat, auch Flossen habe. Es genügt demnach das eine Zeichen der Schuppen bei den Fischen und Amphibien (letztere sind auch in unserem v. gemeint) zu beobachten, um sie für erlaubt erklären zu können. Wären Schilder auch unter קשקשת begriffen, so wäre diese Regel nicht richtig, da es ja viele Amphibien gibt, die wohl Schilder, aber keine Flossen haben (vgl. jedoch נודע ביהודי II י״ד 28).— במים במים בימים וגו׳ wird vom Talmud Chullin 66b gleich כלל ופרט וכלל gedeutet, und die besondere Bestimmung בימים ובנחלים ist demnach exemplificatorisch, so dass von solchen Wassern hier die Rede ist, welche in Bezug auf ihre wesentlichen Merkmale den ימים ונחלים ähnlich sind. Die wesentlichen Merkmale der letztern sind: 1) גדלים על גבי קרקע, sie sind am Boden erzeugt, und 2) נובעים, quellend. Der Umstand, dass im nachfolgenden verbietenden v. 10 die Beschränkung בימים ובנחלים wiederholt ist, zeigt, dass die von unserem Gesetze ausgeschlossenen Gewässer bloss in Bezug auf das Verbot ausgeschlossen sind (vgl. Malbim 77), so dass nur bei den Thieren, welche sich in den dem

---

[1]) Dies ist die Ansicht der חכמים in ת״כ; anders die אחרים, nach denen das לא תגעו überhaupt gar kein Verbot ist; vgl. Mecklenburg und מל״ם zu ה׳ טומאת אוכלין 16, 10.

פרט ähnlichen Gewässern befinden, die Zeichen, Schuppen und Flossen, nöthig sind; in andern Gewässern jedoch sind alle in denselben erzeugten Thiere erlaubt. Diese andern Gewässer sind (je nachdem wir bei der in Erubin 28a vorkommenden Controverse, ob כללא בתרא דוקא oder כללא קמא דוקא entscheiden) entweder solche, die gar kein wesentliches Merkmal mit dem פרט gemein haben, das sind die Gewässer in Geräthen (כלים), die weder נובעים noch גדלים על גבי קרקע sind, oder solche, die nur nicht in allen wesentlichen Merkmalen dem פרט ähnlich sind, dazu gehören auch בורות שיחין ומערות, Gewässer der Cisternen, Gruben und Höhlen, die zwar גדלים על גבי קרקע, aber nicht נובעים sind. In allen beiden wesentlichen Merkmalen gleichen dem פרט nur חריצין ונעיצין, künstlich gegrabene Kanäle und Teiche. Die Baraita der Ismaelschen Schule ist der Ansicht, dass unsere Stelle als רבוי ומעוט aufgefasst wird, wonach alle fliessenden, wenn auch nicht quellenden Gewässer (חריצין ונעיצין שאינן נובעין) im Verbote enthalten, und Geräthe sowie בורות שיחין ומערות, die gleich Gefässen abgesperrt sind, ausgeschlossen werden..

שקץ הם לכם. Bei den בהמות, die auch körperlich verunreinigen, heisst es טמא הוא לכם, dagegen werden hier die bloss zu essen verbotenen aber nicht den Körper verunreinigenden Thiere als שקץ, aber nicht als טמא bezeichnet. Im Deut. jedoch, wo über die Verunreinigung des Körpers (טומאת הגויות) nichts vorgeschrieben und der Begriff טמא nur als טומאת הקדושות, als der Heiligkeit entgegengesetzte Verunreinigung der Seele, gebraucht wird, werden alle verbotenen Thiere טמא genannt. Dadurch nun, dass hier שקץ, nicht טמא, steht, wird gelehrt, dass die im Verlaufe dieses Abschnittes vorgeschriebenen Gesetze über körperliche Verunreinigung bei diesen Thieren nicht gelten (gegen manche neuern Ausleger). — שקץ, verwandt mit קוץ, verwerfen, verabscheuen. — שקץ הם ושקץ יהיו לכם, sie sind zu verabscheuen, und sie sollen für euch als שקץ gelten. Das Genussverbot hat seinen Grund in der Natur der verbotenen Objecte. In Pesachim 23a wird aus letzterem Satze die Lehre gefolgert, dass man mit verbotenen Speisen auch keinen Handel treiben darf. Nur wenn sie zufällig in unsern Besitz kommen (במזדמן), dürfen wir sie verkaufen. — ואת נבלתם תשקצו könnte einmal negativ aussagen wollen, dass selbst die נבלה nur שקץ, aber nicht טמא ist. Während oben v. 8 das Berühren verboten ist (wenn man mit Heiligem umzugehen hat), ist hier mit תשקצו bloss das Essen verboten. Andererseits wird hier angedeutet, dass auch

bei Wasserthieren der נבלה-Zustand ein erneutes Verbot hringt. Sowie nun bei den Landthieren der נבלה-Zustand selbst die sonst erlaubten Thiere verboten macht, so sind auch unter den Wasserthieren selbst manche erlaubte als נבלה verboten. Dieses Verbot beschränkt sich jedoch nur auf die durch den unmittelbar vorhergehenden Vers erlaubten Wasserthiere ohne Flossen und Schuppen, die in Gefässen erzeugt werden. Diese sind als נבלה verboten. נבלה heissen solche Thiere aber, wenn sie aus dem Wasser gezogen, also ihrem Lebenselement entzogen sind. לרבות יבחושין שסיננן, es werden hier verboten Wassermücken, die in dem Siebe geblieben sind, durch welches man Wasser geseiht (ת״כ).— במים (v. 12) lehrt, dass alle Fische rein sind, die im Wasser Schuppen haben, obgleich sie dieselben abwerfen, bevor sie aufs Trockene kommen.

V. 13. Und Folgende sollt ihr verabscheuen unter den Vögeln, sie sollen nicht gegessen werden, ein Gräuel sind sie: den Adler, den Beinbrecher und den Bartgeier. V. 14. Und den Weihen und den Geier nach seiner Art. V. 15. Jeden Raben nach seiner Art. V. 16. Und den Strauss und den Kukuk und die Möve und den Habicht nach seiner Art. V. 17. Und den Kautz und den Sturzpelekan und den Uhu. V. 18. Und die Nachteule und den Pelekan und den Erdgeier. V. 19. Und den Storch, den Reiher nach seiner Art und den Wiedehopf und die Fledermaus.

Die verbotenen Vögel sind auch aufgezählt Deut, 14, 12—18, welche Stelle jedoch von der unserigen folgende Differenzen zeigt: 1) ist dort eine Art mehr, nämlich ראה (der Falke) aufgezählt. Wegen dieses Zusatzes, meint ספרי, sei im Deut. der Abschnitt von den Vögeln wiederholt worden; 2) heisst es hier דאה statt des dortigen ריה; 3) hier רחם, dort רחמה 4) hier החסידה האנפה, dort החסידה והאנפה mit ו copul. und 5) ist die Ordnung hier: כוס שלך ינשוף תנשמת קאת רחם, dort dagegen: כוס ינשוף תנשמת קאת רחמה שלך. Die Zahl der unreinen Vögel wird vom Talmud gewöhnlich auf 24 angegeben (s. Chullin 61b, 63a f.); doch findet sich dort auch eine differirende Ansicht. Alle hier nicht aufgezählten Vögel wären erlaubt, wenn die erwähnten Arten bekannt und die Uebersetzung nicht zweifelhaft wäre. Unsere Weisen haben 4 Zeichen aufgestellt, die als Kriterien zur Unterscheidung der reinen Vögel von den unreinen dienen sollen. Zeichen der Unreinheit sind: דורס, dass der Vogel Thiere frisst, bevor sie noch ganz verendet haben (so nach R. Tam), sodann das Nichtvorhandensein von אצבע יתירה, einem Finger an der

Hinterseite des Fusses (so nach Raschi), זפק, einem Kropfe und קרקבנו נקלף, der leichten Ablösbarkeit der innern Magenhaut. Da jedoch einerseits die aufgezählten unreinen Arten nicht mit Sicherheit bestimmt werden können, andererseits auch die Zeichen דורס und אצבע יתירה streitig sind, so gilt bei uns der Grundsatz: עוף טהור אינו נאכל אלא במסורת, ein reiner Vogel wird nur auf Grund zuverlässiger Ueberlieferung gegessen. (Nur wenige Arten werden so für rein gehalten, wie Gänse, Enten, Hühner u. a.). Wir haben dennoch versucht, wo möglich, für jedes Wort eine Uebersetzung zu geben, obgleich sie bei den meisten unsicher ist.— נשר wird von sämtlichen Auslegern für „Adler“ gehalten, und da hier noch mehrere Adlerarten namhaft gemacht werden, so muss man unter נשר den eigentlichen Adler, d. i. den Goldadler, verstehen. Auf diesen passt wohl auch nach neuern Beschreibungen das in Iob 39, 30, Spr. 30, 17, erwähnte Aasfressen, aber nicht die ihm zugeschriebene Kahlköpfigkeit in Micha 4, 16. Es ist demnach wahrscheinlich, dass bei den Hebräern mit diesen Namen, wie bei den Arabern, noch andere grosse Raubvögel, sowohl Falken als Geier, bezeichnet wurden. Tos. Chullin 63a s. v. נץ meinen, die Erklärung des נשר mit aigle (Adler) sei irrthümlich, da der Adler einen אצבע יתירה hat, was der נשר nach dem Talmud nicht haben soll. Doch bemerkt schon Mendelssohn (Note zu Wessely's Comm.), dass unser Adler keinen אצבע יתירה hat. — פרס, von פרס, brechen, der Beinbrecher. Welcher Vogel darunter verstanden ist, lässt sich nicht genau bestimmen. Knobel meint, es sei der ossifragus der Römer, der mit der φήνη der Griechen einerlei ist. Dieser Vogel aber soll der Bart- oder Lämmergeier sein (ebenso Tristram 94). Wahrscheinlicher aber ist עזניה der Bartgeier und unter פרס der weissschwänzige Seeadler zu verstehen, wie Lewysohn 167 und Schultz zu Deut. annehmen. Diesen nannten die Alten schon bisweilen ossifraga, und es kann auch im γρύψ der LXX und gryphus der Vulg. dieses Thier verstanden sein. Onk. übersetzt עַר, von עַרְעַר brechen; Jon. עָוָא. — עזניה Onk. עָזְיָא Jon. בר נזא. In der Mischna Chullin, 3. Abschnitt Anf. wird von einem Raubvogel נס oder (wie Aruch liest) נז gesprochen, womit wahrscheinlich der Geier gemeint ist. Viele Neuere vergl. das Arab. عثنون (uthnun), Bart, Kinnbart, und erklären עזניה als den Bart- oder Lämmergeier. Nach LXX und Vulg. ist עזניה der Seeadler, den wohl auch die Mischna Kelim 17, 14 unter עז (= עזניה) versteht, wenn sie aus den Schwingen dieses Vogels Geräthschaften verfertigen lässt. Nach Chullin 62a sind פרס

und עזניה in den von Menschen bewohnten Gegenden nicht zu finden.

הדאה — האיה. Im Deut. הראה — האיה הדיה. In Chullin 63a u. b ist eine längere Diskussion über diese Vogelart, wobei die Identität von ראה und דאה sowie von איה und דיה, nach R. Abahu sogar die Identität aller 4 Namen behauptet wird (vgl. Sifre Deut. § 103). Den Namen ראה hat er nach dem Talmud von seinem scharfen Gesichte. Das wäre ein Falke. Die LXX haben unsern Text mit Deut. conformirt, דאה = ראה genommen und דיה im Deut. weggelassen. Dagegen hat Onk. richtiger דיה = דאה übersetzt (vgl. דוג und דאג). דאה bedeutet fliegen, nach Saad.*) und Vulg. der Weihe, LXX Geier. In Jes. 34, 15 wird דיה als Wüstenvogel genannt. Bochart meint, es sei der schwarze Geier, da דיה mit דיו, Tinte, eines Stammes ist. — איה, Onk. טרפיתא, vielleicht der Geier (vgl. Schultz zu Deut.), LXX ἰκτῖν, der Hühnergeier, Vulg. vultur, Geier. Iob 28, 7 wird die איה als scharfsichtig bezeichnet. Nach Andern ist איה der Falke, der unaufhörlich geya geya schreit (vgl. Dillm.); der Beisatz למינה zeigt, dass es ein grösseres Geschlecht bezeichnet. — עורב ist nach Uebereinstimung aller Uebersetzer und Ausleger der Rabe. Dennoch stellen Tos. Chullin 62b s. v. מאי diese Erklärung in Frage. Der Talmud das. 63a spricht von עורבא אוכמא (schwarzer Rabe, Kohlrabe) und עורב העמקי, von Tos. (Keth. 49b s. v. הא) mit עורב חיורי (weisser Rabe) identificirt; damit ist wohl die Elster gemeint; ferner עורב הבא בראש יונים, ein Rabe mit einem taubenähnlichen Kopfe, den Lewysohn 15, für den Kukuk hält. Die Beifügung למינו zeigt, dass diese Gattung in mehrere Arten zerfällt. Darunter ist nach dem Talmud u. A. זרזיר, der Staar verstanden; auch סנונית, nach Raschi die Schwalbe, von der wieder verschiedene Arten genannt werden, Chullin 62a. — בת היענה wird oft genannt als Bewohnerin der Wüste (Jes. 13, 21), als klägliche Schreierin (Micha 1, 8) und als hartherziges Thier (Thr. 4, 3). Alle verstehen darunter den Strauss. בת היענה ist entweder Tochter des Geschreies oder Tochter der Gefrässigkeit, von יען, syr. gefrässig sein. In Chullin 64b wird von בת היענה die Lehre abgeleitet, dass ביצת טמאה verboten sei. (בת wird also gleich Ei genommen. Dies wird damit begründet, dass der

*) Saad. u. A. übers. حداة, was im Arab. den Weihen bezeichnet. Identisch damit wird wohl der im Sifra und Chullin 63a erwähnte בר חתריא (so Ar. und Mscr., die Ausgg. haben בר חיריא) sein, der aber dort als unter dem למינהו des נץ verstanden erklärt wird.

Thora-Schreiber nicht בת היענה in zwei Zeilen schreiben dürfte, wenn es Name eines Thieres, also ein zusammengesetztes Wort wäre). — התחמס (Onk. ציצא) scheint der Kukuk zu sein (Knobel), der mit den fremden Nestern, wohin er seine Eier legt, grausam verfährt. Stamm חמס, Gewaltthätigkeit, weshalb auch Jon. חטפיתא übersetzt; LXX γλαύξ, Eule (strix flammea, Tristram 90). — השחף, von den Targg. nicht übersetzt. שחף, der Magere, nach Kn. eine Habichtart; aber wahrscheinlich wie LXX und Vulg. larus, die Möve, Seemöve. — הנץ, von נצץ, fliegen, bezeichnet einen durch seinen Flug ausgezeichneten Vogel, eine Habichtart, Sperber, lat. nisus; LXX ἱέραξ, Vulg. accipiter, Habicht. Auch die Erklärung des נץ als Sperber wird Tos. Chullin 63a s. v. נץ bestritten. Unter למינהו des נץ zählt Chullin 63a auch den בר חדיא oder שורינקא (vgl. oben S. 336 Note), Würger (Lewysohn 165), womit wohl der Edelfalke gemeint sein mag (Nach Lev. rabba c. 5 sieht der Vogel 18 Mil weit seinen Frass, vgl. Job 39, 26). — כוס. Ps. 102, 7 stellt ihn als Ruinenbewohner dar. Onk. קדיא, Jon. צדיא, nach LXX Ohreule. Man kann es mit Kautz übersetzen, der in verfallenen Gebäuden (חרבות) wohnt. — השלך. Targg. שלי נונא, der die Fische aus dem Wasser zieht; LXX καταῤῥάκτης, womit der Sturzpelekan gemeint ist (s. Rosenm. Alterth. IV, 2 S. 308). — הינשוף eine Eulenart; Targg. קיפופא, die grosse Ohreule oder der Uhu; LXX die Ibis, wozu aber Jes. 34, 14 nicht passen würde. — התנשמת, Onk. בַּוְתָא βύας (s. Chullin 63a und Ar. v. בואת), Jon. אותיא = ὠτός. Nach Raschi Fledermaus; richtiger Eule. ינשוף und תנשמת stammen von נשף und נשם schnaufen. — הקאת ist nach Jes. 34, 11 ein Thier der Wüste, vgl. auch Zef. 2, 14 und Ps. 102, 7. LXX und Vulg. der Pelekan; St. קיא, speien, weil er die gefangenen Fische auszuspeien pflegt. — הרחם, Deut. רחמה, LXX κυκνός der Schwan. Im Arab. bed. רחם den aegyptischen Erdgeier. Die Targg. haben ירקרקא oder שרקרקא, so auch Chullin 63a. Im Arab. heisst der Bienenfresser Schirikrak, Lewysohn 168 (vgl. auch Mecklenb. zur Stelle).— החסידה der Storch, den Alten als avis pia bekannt, vgl. Jer. 8, 7, Ps. 104, 17. LXX und Vulg. ἐρωδιός und herodio, der Reiher. — האנפה, LXX und Vulg. χαραδριός, der Regenpfeifer. Wahrscheinlich aber, wie Raschi erklärt, héron, der Reiher, von ענף Laub, der Buschige, Mähnige. Die Reiher haben am Hinterkopfe einen herabhängenden Federbusch. Es kann auch von אנף zürnen abgeleitet werden (vgl. Chullin 63a und Lewysohn 169f.). למינה schliesst das ganze Reihergeschlecht mit ein. Ohne Grund will Knobel (wegen des fehlenden ה) חסידה

האנפה für ein Thier halten. Dies geht schon deshalb nicht, weil חסידה sonst immer allein steht. — הדוכיפת, Raschi, LXX und Vulg. der Wiedehopf, comp. aus ديك, Hahn und כיפא, Fels. Der Talmud jedoch versteht darunter (nach Lewys. 216) den Auerhahn (Chullin 63 a), dasselbe wäre mit נגר טורא der Targg. und ܢܓܪ ܛܘܪܐ der Pesch. gemeint (vgl. Gittin 68 b). — עטלף, (vgl. Jes. 2, 20), die Fledermaus, von עטל finster*). Nach Talmud (Chullin 61 a und b.) hat נשר alle 4 Zeichen der Unreinheit (ob. S. 334), עורב hat 2, פרס ועזניה je ein Zeichen, die übrigen hier genannten Vögel jeder 3 Zeichen; ובני יונה תורין sind nach allen 4 Zeichen rein.

V. 20. Jedes geflügelte Kriechthier, das auf Vieren geht, sei euch ein Greuel. V. 21. Jedoch dürft ihr von allen geflügelten Kriechthieren, die auf Vieren gehen, dasjenige essen, das Springfüsse oberhalb seiner Füsse hat, mit ihnen auf der Erde zu hüpfen. V. 22. Diese von ihnen dürft ihr essen: den Arbeh nach seiner Art, den Solam nach seiner Art, den Chargol nach seiner Art und den Chagab nach seiner Art. V. 23. Jedes geflügelte Kriechthier, das vier Füsse hat, sei euch ein Greuel.

שרץ, St. שרץ, kriechen, wimmeln, bezeichnet diejenigen Thiere, die sich zahlreich bei einander finden und flink durcheinander bewegen (Gen. 1, 21). — ההלך על ארבע. Da alle geflügelten Insekten mindestens 6 Füsse haben, so mag mit Hirsch angenommen werden, mit der Vierzahl der Füsse sei nur gesagt, dass sie mehr als 2 Füsse haben, indem noch nach Strack hinzugefügt wird, ההלך על ארבע sei ein sprichwörtlicher und daher, trotz seiner Ungenauigkeit beibehaltener Ausdruck für die Bewegung des Körpers in horizontaler Lage (vgl. deutsch „auf allen Vieren)". Da es indessen, wie weiter gezeigt werden wird, auch verbotene Heuschrecken gibt, die nur ארבע רגלים haben, indem die hintersten Füsse כרעים heissen, so kann der Ausdruck ההלך על ארבע wegen dieser verbotenen Heuschrecken gewählt sein und die Minimalzahl der רגלים angeben. —

V. 21 fordert als Merkmal der erlaubten geflügelten Insecten nur כרעים; v. 22 beschränkt diese Erlaubnis auf nur 4 Heuschreckenarten, während die zu jeder Art hinzugefügte Bestimmung למינו, למינהו, diese Beschränkung wieder erweitert. Der Talmud

*) Sifra bemerkt zu v. 18: תשקצו verbietet ציר ורוטב וקיפה; מן und תם schliessen חרטום וצפרנים וכו׳ aus. לא יאכלו, im Passiv, verbietet, dies Andern (nach Malbim nur לגדולים) zum Essen zu geben.

(Chullin 65a ff.) erklärt daher die vorliegenden Gesetzesbestimmungen als כלל ופרט וכלל, wonach die 4 Arten in v. 22 exemplificatorisch zu fassen und alle Heuschrecken zu erlauben sind, welche die diesen Arten gemeinsamen Merkmale besitzen. Die Zeichen für die Reinheit der Heuschrecken sind somit (nach ת״כ und Mischna Chullin 59a) folgende: 1) ארבע רגלים, 4 Füsse, 2) שתי כרעים, 2 Springfüsse, קרסולים, 3) ארבע כנפים, 4 Flügel, 4) כנפיו חופין את רובו, die Flügel müssen den grössten Theil der Heuschrecke bedecken können. Hat eine Heuschrecke diese 4 Reinheitszeichen, dann ist sie rein, wenn ihr Name חגב ist. — Das כתיב ist לא und לו das קרי, wie Exod. 21, 8; dies lehrt nach ת״כ und Chullin 65a: Selbst wenn sie jetzt keine Springfüsse hat, weil sie noch nicht ausgebildet sind, ist sie rein, wenn man nur weiss, dass sie solche später haben wird. — ממעל לרגליו heisst „höher als die 4 (anderen) Füsse", da die Springsfüsse über die 4 kleinen Gehfüsse emporragen. Es kann aber nicht mit Dillm. und Strack erklärt werden, „oberhalb der **hintersten** Füsse" (Fuss hier im eigentl. Sinne: das Blatt, *ταρσός*), wonach unter כרעים nur die Schienen und Schenkel der Hinterfüsse verstanden wären. Denn es kann רגליו nur die vorher erwähnten (רגלים) ארבע meinen, während andererseits כרעים, ebenso wie das mischnische קרסולים, die ganzen hinteren Springfüsse bezeichnet. Auch die Araber gaben den längeren Füssen der Heuschrecken einen andern Namen als den kürzern, indem sie erstere die Hände und letztere die Füsse nennen, vgl. Sommer 259.— הארבה nach Exod. 10, 13, Nahum 3, 17 die fliegende Zugheuschrecke. Die ארבה hat keinen Buckel (גבחת, Chullin 65a, s. Lewysohn 287). — סלעם. Das hebräische בלע (Jes. 19, 3 u. s.) wird vom Targ. mit סלעם übersetzt. Das Wort scheint demnach „verzehren" zu bedeuten und bezeichnet eine gefrässige Heuschrecke. סלעם, das die Targg. und Sifra mit רשון übersetzen (Targ. zu Ps. 105, 34 übersetzt so ילק), ist am Vorderkopfe buckelig und ungeschwänzt. — חרגול, arab. حرجل hüpfen, gallopiren, daher חרגול das Heupferd (Gesen.). Der Chargol, der auch ניפול heisst (T. Jon. Sifra), ist geschwänzt und am Vorderkopfe buckelig (vgl. Chullin 65b und Tos. das. s. v. לא). — חגב heissen im Talmud alle (reine, auch unreine) Heuschrecken. Welche besondere Art die Schrift so nennt, lässt sich nicht ermitteln, wie auch die Etymologie dunkel ist. Sifra und Jon. übersetzen גרין (Springer?). Wenn Knobel meint, das Deut. verbiete die Heuschrecken gänzlich, so irrt er, denn 14, 20 כל עוף טהור תאכלו kann nur die reinen Heuschrecken meinen, wie schon Sifré erklärt (vgl. das.).—אשר לו ארבע. Wenn es 5 Füsse

hat, so ist es rein, ת״כ. Ob es solche gibt?— Vgl. Wessely. — הם lehrt, dass ערוב, nach R. Zadok צי״ר, von חגבים טמאין erlaubt ist (ת״כ, vgl. M. Terumot 9, 10 und תוי״ט das.; Edujot 7, 2 und meinen Commentar das.). Ueber die im Talmud erwähnten reinen und unreinen Heuschrecken vgl. Lewysohn 286 ff.

V. 24. Und an folgenden werdet ihr unrein: Jeder, der ihr Aas berührt, wird bis zum Abend unrein. V. 25. Und jeder, der von ihrem Aase trägt soll seine Kleider waschen, und er ist bis zum Abend unrein. V. 26. An allem Viehe, welches behuft ist, dessen Hufe aber nicht gespalten sind und das nicht wiederkäut; unrein seien sie euch, jeder, der sie berührt, sei unrein. V. 27. Und Alles, was auf seinen Tatzen geht unter allem Gethier, das auf Vieren geht, — unrein seien sie euch, jeder, der ihr Aas berührt, sei bis zum Abend unrein. V. 28. Und wer ihr Aas trägt, wasche seine Kleider und sei bis zum Abend unrein; unrein sind sie euch.

Fälschlich meinen einige Neuere (nach Ibn Esra), das ולאלה beziehe sich auf die vorhergenannten שרצים; es ist vielmehr mit Raschi, Raschbam u. A. auf die folgenden Thiere zu beziehen. לכל הבהמה v. 26 bestimmt das ולאלה (vgl. ת״כ). Es wird hier von der körperlichen Unreinheit gesprochen. Wie R. L. Spiro in הרכסים לבקעה bemerkt, ist zu unterscheiden טמא ל׳ von טמא ב׳; mit letzterem Ausdrucke meint das Gesetz die טומאת הקדושות; mit ersterem dagegen die טומאת הגויות (s. oben S. 303), daher hier ולאלה תטמאו. טמא ב׳, durch etwas wird man in Wirklichkeit unrein, wenn man diesen Gegenstand als Speise zu sich genommen, sodass seine Theile in eine organische Verbindung mit dem Menschen treten. טמא ל׳ an etwas wird man blos symbolisch unrein, wenn man zu einer Sache in Beziehung getreten, als zu ihr gehörig erschienen ist. Diese Unreinheit entfernt man von sich durch einen Act, in dem man zu einem anderen Gegenstande in Beziehung tritt, der als etwas dem verunreinigenden Gegenstande Entgegengesetztes erscheint. — כל הנוגע וגו׳. Berührung verunreinigt nur, wenn sie mit der äussern Fläche des Körpers erfolgt; מגע בית הסתרים, Berührung mit den innern Theilen des Körpers heisst in dieser Beziehung nicht נגיעה (Nidda 42b f.).

וכל הנושא וגו׳. Das Tragen bedeutet hier Forttragen von Ort zu Ort; ein blos passives Tragen, wo man blos von dem Gegenstande belastet ist, ohne ihn zu bewegen, heisst in Bezug auf טומאה

nicht נושא, sondern fällt unter den Begriff von אבן מסמא (s. weiter unten zu 15, 4). Dagegen ist היסט, eine jede andere Bewegung des Gegenstandes, ohne ihn zu tragen, dem נושא gleichgestellt (s. Raschi Chullin 20 b s. v. מלק und R. Simson zu Sabim 5,3 und Kelim 1,2 gegen Maimon. das.). Bei משא und היסט ist keine unmittelbare Berührung erforderlich, auch das Tragen oder Bewegen durch ein Mittel macht unrein. Der Unreinheit durch משא und היסט sind nur Menschen ausgesetzt, während durch מגע auch Geräthe und Speisen verunreinigt werden können. Wir sehen zugleich aus unserer Stelle, dass טומאת משא weiter reicht als טומאת מגע, indem bei ersterer auch die Kleider des Tragenden unrein werden (יכבס בגדיו). Mit den Worten יכבס בגדיו ist zugleich die Lehre von טומאה בחיבורין (der Unreinheit durch Verbindung) gegeben, denn nicht gerade בגד, sondern auch כלים oder אוכלין, mit denen der Mensch während des Tragens der טומאה in Berührung war, werden eben so unrein, als hätten sie selbst die טומאה berührt (ראשון לטומאה)*). — יכבס ist hier als טבילה (Untertauchen) zu verstehen, daher Onk. יצבע, während כבס, wenn es blos „rein-waschen" bedeutet, von Onk. mit חוור übersetzt wird. — וטמא עד הערב. Alle Unreinen ausser נדה ויולדת sind am Tage טובל, dürfen dann schon מעשר שני essen, verbleiben aber noch als erst an diesem Tage untergetauchte (טבולי יום) in Bezug auf תרומה und קדש bis nach Sonnenuntergang unrein. Diejenigen, die noch ein Opfer zu bringen haben (זב, זבה, יולדת, מצורע), heissen vor Darbringung ihres Reinigungsopfers מחוסרי כפרה und müssen sich vom קדש fern halten. Nach ת״כ und Chullin 128b ist אבר מן החי ebenso verunreinigend, wie נבלה; nur ist ein von ersterem abgetrenntes Stück Fleisch (בשר הפורש מאבר מן החי) nicht מטמא, während בשר הפורש מן הנבלה der נבלה gleich ist.

לכל הבהמה. Das ל׳ wird von dem Verb תטמאו v. 24 gefordert: ihr werdet unrein an allem Viehe u. s. w. Die erste Art von טומאת נבלה hat bereits oben v. 8 gestanden. Dort wurde die נבלה aller Thiere für unrein erklärt, die nur ein Reinheitszeichen haben: entweder gespaltene Klauen oder Wiederkäuen. Hier werden nun

---

*) ומה שמסופק הרב מהרש״ר הירש זצ״ל אי טומאת אוכלין בחיבורין לחיות תחילה הוא דאורייתא פשיטא לענ״ד שהוא כן, כמו שכ׳ המפרשים וכמשמעות לשון המשנה פ״ח דזבים מ״א. והא דמשמע בת״כ כלי חרס היינו משום דבכלים בעינן דומיא דבגד כי היכא דמצינו דפריך תגמ׳ ריש פ׳ מרובה אימא בבעלי חיים בעינן נבלתו מטמא במגע ובמשא דומיא דשור וחמור ושה אבל באינו בעלי חיים לא ס״ד דבעינן דומיא דשור וחמור ושה הכא נמי נוכל לומר דאוכלין ודאי מטמאי אפילו לא הוו דומיא דבגד מק״ו דמה בגד שאינו מקבל טומאה אלא מאב הטומאה מטמא בחיבורין אוכלין דמקבלין טומאה מראשון לא כל שכן (ודיו לא אמרינן, עי׳ מדות אהרן ק״ו ח״ז).

2) die נבלה der behuften Thiere, deren Hufe nicht gespalten und die nicht wiederkauen, 3) die נבלה der Thiere, die nicht einmal Hufe haben, sondern auf Tatzen gehen, 4) die נבלה der 8 שרצים und 5) die נבלה der reinen Thiere für verunreinigend erklärt. נבלת עוף טהור, die nur den sie Verzehrenden unrein macht, מטמא בבית הבליעה ist, wird erst c. 17 v. 15 erwähnt, vgl. das. — מפרסת פרסה die Einhufer z. B. Pferde, Esel. — כל הנוגע בהם. Eine karäische Sekte (bei Ibn-Esra) meint, dass בהם sich auf die lebenden Thiere beziehe; Ibn-Esra jedoch erklärt dies als דברי שנעץ. — הולך על כפיו die vierfüssigen Pfotenthiere, z. B. Bären, Hunde*).

V. 29. Und folgende sollen euch unrein sein unter den Kriechthieren, welche auf der Erde kriechen: das Wiesel und die Maus und die Kröte nach ihrer Art, V. 30. und der Igel und das Chamäleon und die Eidechse und der Skink und der Maulwurf. V. 31. Diese seien euch unrein unter allen Kriechthieren, jeder, der sie berührt, wenn sie todt sind, sei bis zum Abend unrein.

וזה לכם הטמא, hierzu bem. ת״כ: לפי שנאמר (פסוק מ״ג) לא תטמאו בהם ונטמתם בם שומע אני טומאת הגויות וטומאת הקדושות ת״ל החולד וגו׳ טמאים. Nach dem was bereits (ob. S. 303) über טומאת הגויות und טומאת הקדושות gesagt worden, ist der Sinn dieser Stelle klar. Man könnte meinen, auch die andern שרצים sind מטמא טומאת הגויות, deshalb heisst es: וזה לכם הטמא**). — החלד, Saad.: Maulwurf, nach dem Arab. خلد; doch richtiger LXX Onk. Jon. Syr. Vulg. Raschi u. A. das Wiesel, das im Talmud חולדה genannt wird. — עכבר, nach allen Verss. und Talm. die Maus. — הצב, LXX κροκόδειλος χερσαῖος, das Landkrokodil, eine Eidechsenart, was wohl auch der Syr. mit [illegible] (Jon. חרדונא Sam. ערדונא) versteht; s. zu הכח. Aus Mischna Teharot 5, 1 ist jedoch zu ersehen, dass der צב dem (nicht verunreinigenden) Frosche täuschend ähnlich

*) ת״כ will das כפיו hier, wie es gewöhnlich den Sinn hat, als „Hände“ fassen, wonach hier von Affen sowie affenähnlichen Thieren die Rede wäre; indessen erklärt ראב״ד, dass קוף nur לרבותא angenommen wird, während andere Pfotenthiere gewiss hier auch gemeint sind.

**) Doch heisst es in Tosephta Schebuoth 1, 4: בכל דבר טמא וגו׳ ר׳ נתן אומר טומאת גויות ולא טומאת קדושה יצא השורף את הפרה ופרים והמשלח את השעיר שהן טומאות קדושות. R. Nathan also gebraucht die Ausdrücke טומאת גויות und טומאת קדושות in anderem Sinne, als sie in dem (sehr wahrscheinlich aus älterer Zeit stammenden) Midrasch gebraucht werden (vgl. Aruch s. v. טמא und קרבן אהרן an unserer Stelle). Nach Hirsch ist umgekehrt die טומאה durch Essen טומאת הגויות; meine Erkl. stimmt mit der Malbim's überein.

ist, wonach es mit Kröte zu übersetzen wäre, (vgl. Lewysohn S. 230). Der Stamm צב bedeutet anschwellen; die Kröte bläst sich auf und schwillt dadurch an. — למינהו. Zu den Arten des צב gehört nach ת״כ: חרבר, die Wasserschlange (Lewysohn S. 241), בן הנפילים, der Skink (das Landkrokodil) (Lewysohn S. 225), סלמנדרא, der Salamander. — ואנקה, LXX *μυγάλη* Spitzmaus, nach Raschi, hérisson, der Igel (Chullin 122a), Jon. מינקת חויא Schlangensäugerin, Fragm.-T. פליית חויא Schlangenaufsucherin (s. Levy Neuh. Wb. v. פליא), Onk. יַלָא, vgl. Maimon. zu Sabbat 5, 4. — הכח, LXX das Chamäleon, die arab. Verss. der Chardaun, eine in Palästina und Syrien in altem Gemäuer sich aufhaltende Eidechsenart, die wie das Chamäleon einen schuppigen Rücken hat. — הלטאה scheint im Talmud der Name aller Eidechsenarten zu sein (s. Lewysohn 221). — חמט, nach dem syr. חמט, zusammenziehen, eine Schnecke. So auch רש״י Chagiga 11a. Doch ist aus Chullin 128b ersichtlich, dass die 8 שרצים Fleisch, Sehnen und Knochen (בשר גידין ועצמות) haben; die Schnecke gehört aber zu den wirbellosen Thieren (Hirsch). LXX, *σαῦρα*, Vulg. lacerta, vielleicht die Blindschleiche (von חומטא, Finsternis) oder Sandeidechse, Skink (von חומטן Sand).— התנשמת, LXX Vulg. Onk. Maulwurf, Jon. Salamander, mehrere Neuere das Chamäleon (vgl. Lewysohn S. 101f. und Schwarz תוצאות הארץ S. 4). Uebrigens sind die meisten der 8 שרצים nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Die hier genannten שרצים sind Landthiere, daher שרץ השורץ על הארץ, und nach Chullin 126b ist עכבר הים nicht מטמא. Die 8 שרצים sind nur durch Berührung verunreinigend, nicht aber במשא. Das Quantum für טומאה ist eine Linsengrösse (כעדשה), da das kleinste שרץ, nämlich חמט, bei der Geburt diese Grösse hat (Chagiga 11a). Die טומאה, die auf dem Lande sich befindet, ist auch manchmal בספק מטמא, dagegen ist eine ספק טומאה, die auf dem Wasser schwimmt, rein (Nasir 64a). Obgleich das todte שרץ auch נבלה heisst (vgl. oben 5, 2), so ist hier der Deutlichkeit wegen dennoch בהם במותם statt בנבלתם gesagt, weil, wie Wessely bemerkt, man sich leicht irren könnte, diese Thiere, welche שקץ heissen, auch lebend als נבלה zu betrachten*).

V. 32. Und Alles, worauf eines von ihnen beim Verenden fällt, wird unrein, sei es irgend ein hölzernes Geräth, oder ein

*) Nach Nidda 56a lehrt במותם, dass sie nur frisch (so wie sie beim Sterben sind, כעין מותם) verunreinigen, aber nicht, wenn sie bereits vertrocknet sind. Dass nach dem Talm. (ibid.) ein ganzes שרץ auch vertrocknet verunreinigt, ist wahrscheinlich nur eine rabbinische Bestimmung (Maim. אה״ט 4, 12).

Kleid, oder ein Fell, oder ein Sack, jedes Geräth, womit man ein Werk verrichtet, — in Wasser soll es gebracht werden, bis zum Abend unrein bleiben und dann rein sein. V. 33. Und bei jedem irdenen Geräth, in dessen Inneres etwas von ihnen hineinfällt, sei Alles, was im Innern ist, unrein, und es selbst sollt ihr zerbrechen. V. 34. Jede Speise, die gegessen wird, auf welche Wasser kommt, wird unrein, und jedes Getränk, das getrunken wird, kann in jedem Geräthe unrein werden.

וכל וגו׳, dem einfachen Sinne nach bezieht sich מהם auf die in vv. 29—30 genannten שרצים, an welche, weil sie zuletzt genannt sind, die Vorschriften über die Verunreinigung der Geräthe und Speisen angeschlossen werden, die auch für alle anderen טומאות gelten. Da jedoch weiter in v. 35—38 die todten שרצים mit נבלה benannt werden, so wird Sifra und Chullin 74a (vgl. 128b) in diesem v. die Lehre von טומאת אבר מן החי des שרץ gefunden. יפול מהם hiesse demnach: wenn von dem שרץ ein Glied (אבר) abfällt. במותם bezieht sich danach auf das Glied, das abgestorben ist und nicht wie ein vom lebenden Thiere abgefallenes Stückchen Fleisch (בשר המורש מן החי) sich wieder reproducirt (עושה חליפין)*). — מכל כלי עץ. Das מ׳ schliesst einige hölzerne Geräthe aus, wie weiter erklärt werden wird. Unter בגד ist zu verstehen כל שהוא טוי וארוג, was gesponnen und gewebt ist. In Bezug auf die Quantität (שיעור) sind wollene und leinene Stoffe von andern Stoffen zu unterscheiden. Bei ersteren ist ein Stück von drei Fingerbreiten im Quadrat (שלש על שלש), bei letzteren ein solches von drei Faustbreiten im Quadrat (שלשה על שלשה) als בגד zu betrachten (vgl. Sabbat 26b f.). — עור, Geräthe aus Fellen und Leder. Ausgeschlossen sind jedoch Felle von Wasserthieren, עורות שבים (ת״כ, Kelim 17, 13), wie überhaupt alle Stoffe von Wasserthieren nicht מטמאין und nicht מקבלין טומאה sind.— שק ist ein Gewebe aus Ziegenhaaren, Num. 31, 20 וכל מעשה עזים genannt. Es umfasst dies alle aus Landthier-Stoffen verfertigten Geräthe mit Ausnahme der von Vögeln gewonnenen Stoffe (vgl. Kelim 17, 24, Chullin 25b). Mit dem Worte שק (Sack) wird gelehrt, dass das Geräth ein בית קבול (Behälter) haben muss. Flache

---

*) Zugleich wird hieran die Lehre angelehnt: מיתה עושה ניפול, das Sterben des Thieres wirkt zuerst auf die bereits fast vom Körper getrennten Theile (אבר המדולדל) ein und lässt dieselben vor dem Tode des Thieres abgestorben sein. Doch אין שחיטה עושה ניפול, die שחיטה bei einem reinen Thiere hat nicht dieselbe Wirkung. אבר המדולדל ist daher nach שחיטה nur מדרבנן verboten und nicht מטמא. Nach einer Ansicht ist indessen auch שחיטה עושה ניפול.

Geräthe aus den hier genannten Stoffen (פשוטים) sind nicht מקבלין טומאה (hierzu aber gehören nicht solche פשוטים, in welche man etwas einwickeln kann, wie בגד und weiches Leder, s. Tos. Sabbat 63 b s. v. מנין). Jedoch wird hierbei unterschieden zwischen כלים, die nur dem Menschen dienen (משמשי אדם), wie eine Leiter, und denjenigen, die dem Menschen und zugleich den ihm dienenden Geräthen dienen (משמשי אדם ומשמשי אדם), z. B. ein Tisch. Letztere nehmen auch als פשוטים die Unreinheit an (s. jedoch Tos. Succa 5 a, Erubin 31 a und Maimon. ה' כלים 4, 1)*). Ferner muss jedes Geräth auch in so fern dem שק ähnlich sein, dass es voll und leer von Ort zu Ort getragen werden kann (מיטלטל מלא וריקן). Ausgeschlossen sind daher die Geräthe, die zum Ruhen bestimmt sind (כלי עץ העשוי לנחת), z. B. solche, die 40 Seah Flüssiges fassen (Kelim 15, 1, Chagiga 25 b). Doch sind Geräthe, die zum Sitzen, Liegen u. dgl. dienen (ראוי למדרס, vgl. zu 15, 4), auch als פשוטים, nach Einigen auch als עשוים לנחת, für die Unreinheit empfänglich (vgl. Tos. Menachot 30 a). — אשר יעשה מלאכה בהם will die Geräthe ausschliessen, die nicht selbständig zur Arbeit dienen, sowie auch die Ueberzüge der Geräthe (ת״כ). — Ueber Metallgeräthe s. zu v. 35. — במים יובא. In ת״כ heisst es hierzu: כולו כאחת יכול מקצתו ת״ל ובא השמש וטהר מה טהרה האמורה למטן ביאת שמש כולו כאחת אף כאן וכו׳. Sowie der Ausdruck ובא beim Untergang der Sonne, so muss auch das יובא als ein einmaliges völliges Untertauchen erklärt werden.

וכל כלי חרש. Darunter sind Geräthe aus gebranntem Thon zu verstehen, dagegen sind כלי אדמה (Geräthe aus ungebrannter Erde) sowie כלי אבנים (Steingeräthe) nicht מקבל טומאה. — אל תוכו. Die irdenen Geräthe sind nur vom innern Raume aus (תוך oder אויר), nicht aber von der äussern Seite (מגבו), für Unreinheit empfänglich. — כל אשר בתוכו וגו׳. Alles was im innern Raum ist, selbst was das Gefäss nicht berührt, wird unrein durch das Hineinfallen des שרץ, welches ebenfalls nur im Hohlraum (אויר) des irdenen Geräthes zu sein braucht, um dasselbe zu verunreinigen. Ein durch einen Deckel verschlossenes irdenes Geräth (מוקף צמיד פתיל) kann daher, ebenso wie sein Inhalt, nicht unrein werden (vgl. Num. 19,15). Doch, ist einmal das Geräth durch die in seinen Hohlraum gekommene טומאה unrein geworden, so ist auch die Rückseite (גבו) unrein.

*) Nach R. Jose (Kelim 16, 7) sind jedoch die Geräthe, die als Zubehör zu Geräthen dienen (משמשי משמשיו של אדם), wenn sie immer (sowohl während des Gebrauchs als ausser demselben) bei den Geräthen sind, wie z. B. die Deckel auf den Gefässen, selbst als פשוטים verunreinigungsfähig.

משוטי כלי חרס (flache irdene Geräthe) können aber in keiner Weise unrein werden, selbst nicht durch מדרס (Bechorot 38a). — Ein einmal unrein gewordenes כלי חרס kann nie wieder gereinigt werden, daher ואתו תשברו; erst durch das Zerbrechen wird es rein (vgl. Erubin 104b). — כל אשר בתוכו, selbst wenn dies nicht vom שרץ berührt worden, wird es unrein durch das Gefäss, das die Unreinheit vom שרץ empfängt. Das Gefäss ist ראשון לטומאה, und die darin sich befindenden Speisen und Getränke sind שני לטומאה. Ein כלי חרס kann kein אב הטומאה (ob. S. 304) werden, weder durch מדרס noch durch מת, wohl aber andere Geräthe.

מכל האכל וגו׳, eine von allen Speisen (partit.), irgend welche Speise; es bezieht sich auf כל אשר בתוכו des vorigen v. und lehrt, nur Speisen und Getränke sind מקבל טומאה von einem ראשון לטומאה, nicht aber Menschen und Geräthe. — אשר יאכל gibt nach Joma 80a das Quantum (שיעור) an: so viel man auf einmal verschlingen kann, d. i. eine Hühner-Ei-Grösse (כביצה). Sonst ist שיעור אכילה בכזית, hier aber ist der besondere Ausdruck אשר יאכל als כביצה zu fassen. Nach R. Tam das. und Pesachim 33b gilt dieser שיעור sowohl für קבלת טומאה als auch für Mittheilung der Unreinheit an andere Dinge (לטמא אחרים). Raschi jedoch folgt an mehreren Stellen der Ansicht, dass Speisen schon בכל שהוא die Unreinheit annehmen, und nur לטמא אחרים ist כביצה nöthig. Dies ist auch die Ansicht des Maim. טומאת אוכלין 4,1. Doch hat Raschi seine Ansicht an anderen Stellen wieder aufgegeben (vgl. Tosafot Sabbat 91a s. v. אי). ת״כ zu unserer Stelle deducirt zwar ausdrücklich aus כל האוכל, dass Speisen מקבל טומאה בכל שהוא sind; doch erklärt R. Tam, dies sei nur rabbinische Bestimmung (מדרבנן), und der Schriftvers wird nur als אסמכתא gebraucht. — Das ה׳ bei האכל zeigt nach ת״כ, dass hier nur von bestimmter menschlicher Nahrung die Rede sei; Viehfutter dagegen ist nicht מקבל טומאה. — אשר יאכל und אשר ישתה schliesst ungeniessbare Speisen und Getränke (אוכל ומשקה סרוח) aus. Auch wenn etwas bereits unrein geworden ist, wird es, nachdem es in Fäulniss gerathen, als rein betrachtet, und selbst נבלה מסרחת ist nicht מטמא (vgl. Bechorot 23a f.). — אשר יבא עליו מים, s. zu v. 38.— וכל משקה. In Bezug auf טומאת משקין gibt es in ת״כ und Pesachim 16a f. vier Ansichten. Nach der einen können sie מן התורה sowohl Speisen als Geräthe verunreinigen; nach der zweiten nur Speisen, aber nicht Geräthe; nach der dritten sind sie zwar מקבל טומאה מדאורייתא, doch מטמא nur מדרבנן; nach einer vierten Ansicht gibt es für משקין gar keine טומאה דאורייתא. Nach dieser letzten Ansicht spricht unsere Stelle nur von הכשר. Die

Worte וכל משקה וגו׳ sind dann mit מים zu verbinden, und die Schrift sagt, wenn **Wasser** auf die Speise kommt, so ist sie fähig, unrein zu werden, oder auch wenn **irgend ein Getränk**, das getrunken wird in irgend einem Gefässe (auf die Speise kommt), so wird sie ebenfalls fähig, unrein zu werden.— בכל כלי lehrt, dass משקין nur תלושין (vom Boden getrennt, in Geräthen), aber nicht מחוברין (solange sie noch nicht vom Erdboden getrennt worden) die Fähigkeit zu קבלת טומאה ertheilen (oder, nach den ersten Ansichten, טומאה annehmen). Unter כל משקה sind jedoch nach Mischna Machschirin 6,4 nur 7 Getränke begriffen: Wein, Blut, Oel, Milch, Thau, Bienenhonig, Wasser. Nach der als Halacha recipirten dritten Ansicht dagegen spricht unser Vers von טומאת משקין, und וכל משקה וגו׳ ist mit מכל האכל coordinirt. Obgleich aber אוכלין מטמאין אחרים, so kann doch nach der Thora eine Speise keine andere Speise verunreinigen (מדאורייתא אין אוכל מטמא אוכל), sondern nur Getränke (אוכל מטמא משקין), (vgl. Pesachim 14a, 18a f.).

V. 35. Und Alles, worauf etwas von ihrem Aase fällt, wird unrein; Ofen und Herd muss man einreissen, unrein sind sie, und unrein sollen sie euch sein.

וכל אשר יפל. Dieser v. wiederholt scheinbar nur in Kürze, was dem einfachen Sinne nach (vom דרש abgesehen) bereits in vv. 32 f. gelehrt wurde. Denn dass hier speciell die oben nicht erwähnten Geräthe (wie Metall-Geräthe) gemeint seien (Wessely), ist schwerlich richtig. Wahrscheinlich aber ist unser v. die Fortsetzung von v. 28 und handelt von נבלת בהמה חיה טמאה; daher heisst es hier, sowie in vv. 36—38, נבלתם, während oben bei שרצים (vv. 31—32) במותם steht (s. ob. v. 31). Demnach sind die Vorschriften über שרצים (vv. 29—34) zwischen die Lehren über נבלת בהמה חיה טמאה eingeschaltet worden, um darzulegen, dass, während letztere מטמא במגע ובמשא sind, die שרצים nur durch Berührung (במגע) verunreinigen können. — תנור וכירים sind irdene Geräthe. תנור ist ein irdener Backtopf; כירים dient zum Kochen. Es war ein irdenes Gefäss, in welchem man Feuer anmachte; oben hatte es zwei Oeffnungen, auf deren jede man einen Topf setzen konnte, daher die Dualform כירים. In der Mischna heisst es gewöhnlich כירה, und nur wenn es im Gegensatze steht zu כופה (dem Herde mit blos einer Oeffnung), wird die Form כיריים gebraucht (vgl. Mischna Sabbat III, 1). Diese irdenen Gefässe machte man zuweilen durch Lehm an den Boden fest und überzog die Wände durch einen Lehm-Ueberwurf

(מטלה genannt, z. B. Kelim 5, 7). Trotzdem werden sie aber als für Unreinheit empfängliche Geräthe und nicht als קרקע betrachtet (Sabbath 125a). — יתץ. Bei Geräthen, die nicht an den Boden befestigt sind, wird der Ausdruck שבר gebraucht (v. 33). Dagegen bei תנור וכירים, die מחוברין לקרקע sind, heisst es יתץ, wie bei einem Hause (14, 45). Die Form יֻתָּץ ist wahrscheinlich Imperf. des passiven Qal.*) Dieses יתץ ist ebensowenig wie אותו תשברו (v. 33) ein Gebot; vielmehr soll damit gesagt sein, dass es nicht durch Untertauchen rein werden kann. Man kann es aber in unreinem Zustande behalten und zu חולין gebrauchen; dies lehren die Worte: וטמאים יהיו לכם. Die irdenen Geräthe werden aber (wie auch andere Geräthe) durch שבירה wieder rein und können zerbrochen keine טומאה empfangen. Unter שבירה ist aber nicht ein völliges Zerschlagen zu verstehen (dies hiesse נתץ); sondern es genügt, je nachdem die Bestimmung des Gefässes war, ein Loch כמוציא זית (durch das eine Olive durchfällt), כמוציא רימון (wodurch ein Granatapfel durchfällt), כונס משקה (wodurch Flüssigkeit eindringt) oder gar nur כמוציא משקה (durch das Flüssigkeit durchfällt), vgl. Sabbat 95b und כלים III. Das überflüssige טמאים יהי׳ לכם und weiter v. 38 לכם dient in ת״כ und Chullin 118a zur Deduction der Lehre, dass die ידות (Griffe oder Stiele) den אוכלין und כלים die טומאה bringen und von da weiter verbreiten (vgl. מל״מ ה׳ כלים 17, 1).

Von metallenen Geräthen (כלי מתכות) ist in unserem Gesetze nicht die Rede. Davon spricht Num. 31, 22 f. Metallene Geräthe brauchen nicht dem שק ähnlich zu sein. Ihre פשוטים, sowie עשויין לנחת, sind auch מקבל טומאה. Alle כלים sind nur מקבל טומאה, wenn sie fertig sind. Bei כלי מתכות sind sogar die גולמים d. h. diejenigen, die zwar fertig sind, aber noch der Vollendung durch Politur und drgl. ermangeln, nicht מקבל טומאה; dagegen sind גולמי כלי עץ wohl מקבל טומאה (vgl. Chullin 25a). Der Grad des „Fertigseins" hängt von der Bestimmung des Gefässes ab. So z. B. kann ein Fell, das als Unterlage (שטיח) zu dienen bestimmt ist, als fertig betrachtet werden, obgleich es nicht מקבל טומאה sein würde, wenn es zu Riemen oder Sandalen bestimmt wäre. Ist eine Sache aber im Gedanken zu etwas bestimmt worden, so kann sie nicht durch מחשבה

*) Dass Formen, wie אֻכַּל, לֻקַּח, Passiva vom Qal sind, behauptete zuerst R. Mose הכהן, citirt von Ib.-Es. im מאזנים (ed. Heidenheim p. 51b), was Ib.-Es. das. zurückweist. Diese Ansicht wird aber von Barth (zuerst in der Hildesheimer'schen Jubelschr. 1890, S. 147 ff.) ausführlich begründet. — Hiernach ist auch oben, S. 298, Zeile 22, „Qal" statt „Piël" zu corrigiren.

dieser Bestimmung so entzogen werden, dass es auf קבלת טומאה einwirkt, sondern nur durch eine Handlung (מעשה); vgl. Kelim 25, 9 und Sabbat 52b.

V. 36. Jedoch ein Quell und eine Cisterne, eine Ansammlung von Wasser bleibt rein, und wer ihr Aas berührt, wird unrein. V. 37. Und wenn von ihrem Aase auf irgend welchen Aussaat-Samen, der gesäet wird, fällt, so bleibt er rein. V. 38. Wird aber Wasser auf Samen gegeben und es fällt von ihrem Aase darauf, so ist er euch unrein.

Dieses אך bildet einen Gegensatz zu den bisher genannten Gegenständen. Alles, was mit dem Aase in Berührung kommt, wird unrein, auch משקה אשר ישתה בכל כלי (nach den ersten 3 Ansichten, ob. S. 346). Nur Wasser, das nicht im Gefässe, sondern an der Erde gesammelt ist, bleibt rein, es ist nicht מקבל טומאה. — מקוה מים ist entweder Apposition zu בור oder assynd. angereiht und bezeichnet die verschiedenen Wassersammlungen. [In ת״כ, (s. Malbim. 136), wird gelehrt, dass Wasser in Cisternen, Gräben und Höhlen (בורות שיחין ומערות) auch nicht מכשיר ist]. — Doch ונגע בנבלתם יטמא wer das Aas auch in der Quelle berührt (z. B. wer auf das in die Quelle gefallene Aas tritt), wird unrein. Da nun blos das Wasser in מעין, בור וגו׳ vor Unreinheit geschützt ist, so kann nur dieses Wasser zur Reinigung gebraucht werden. Wo also die Thora ורחץ במים וטהר u. dgl. vorschreibt, kann nur solches Wasser im מעין וגו׳ verstanden sein. Demgemäss wird das יהי׳ טהור von der jüd. Trad. auch erklärt: es sei reinigend.*)

---

*) In Bezug auf das Reinigungsbad (מקוה) gelten folgende Regeln: 1) Nur Wasser reinigt, andere משקין aber nicht. 2) Ein מעין (Quell) reinigt auch בזוחלין (fliessend), dagegen nichtquellende Gewässer nur באשבורן (in gesperrtem Raume) gleich dem בור und מקוה. Letztere sind in fliessendem Zustande nach den meisten Decisoren פסול מדאורייתא (daher sind Flüsse mitunter פסול, wenn nämlich durch Anschwellung derselben zu befürchten ist, dass sie mehr Regenwasser als Quellwasser enthalten, vgl. Sabbat 65b u. Parallelst.). 3) Geräthe (כלים) sind nicht zur טבילה zu gebrauchen. 4) Ein מעין ist (wenigstens für כלים) auch in der geringsten Quantität מדאורייתא reinigend, ein מקוה aber muss 40 Seah oder 3 Kubik-Ellen Inhalt haben. 5) Das Wasser darf nicht שאובין, d. h. durch ein Geräth geschöpft, sein (wenn auch das Geräth nicht מקבל טומאה ist, wie כלי אבנים). 6) Es darf nicht הויתו ע״י טומאה sein, d. h. es darf nicht vermittelt sein durch etwas, das מקבל טומאה ist, selbst wenn es kein Geräth wäre, z. B. ein Metallrohr (das als פשוטי כלי מתכות Unreinheit annimmt). 7) Es darf nicht durch תפיסת ידי אדם (wörtl.: Anfassen einer Menschenhand) gesammelt sein. 8) Die טבילה darf

זרע זרוע „Samen von Sämereien“ vgl. Dan. 1, 12; 16 (Raschi), oder „Samen von Ausgesätem“, Aussaat-Samen. (Ueber זרוע vgl. Barth in Hildesh. Jubelschr. S. 146f.). Nach Sabbat 95b erklärt R. Simon unsern v. so, dass hier von gesätem Samen (מחובר) die Rede ist; die Wiederholung אשר יזרע lehrt, dass er, wie immer er gesät wird, selbst in einem durchlöcherten Saatentopf (עציץ נקוב), nicht für טומאה empfänglich werden kann. Auch ת״כ hat unsern v. von מחובר verstanden, denn er folgert daraus den Satz: זרעים טמאים שזרען טהרו. Sowie das Wasser des מקוה unreine Gegenstände wieder rein macht, ebenso macht das Einsäen die Früchte rein, sobald sie in der Erde Wurzel gefasst haben (השרישו בארץ)*). Da jedoch im folgenden v. gelehrt wird, dass jede Samenart erst durch Wasser מוכשר לקבל טומאה wird, so kann man mit der Schule des R. Ismael (Chullin 117b), der T. Jon. folgt, auch diesen Vers so erklären, dass hier von זרעים תלושין gesprochen wird, auf welche noch kein Wasser gekommen. אשר יזרע lehrt nach dieser Schule, dass hier von Früchten, die zur Aussaat bestimmt sind (mit Hülsen und Blüthenresten) die Rede ist. Allein selbst nach dieser Erklärung ist aus dem Verse bewiesen, dass מחובר nicht מקבל טומאה ist; einmal aus den Worten אשר יזרע, welche den Grund der טהרה der אינן מוכשרים in ihrer Bestimmung zur Aussaat erblickt (indem sie erst durch Wasser den אוכל-Charakter erhalten); um so mehr muss wirklich Gesätes (מחובר) rein sein. Zweitens musste der הכשר לקבל טומאה nur bei תלוש angeordnet werden, da ja במחובר auf jede Frucht Wasser kommt (vgl. Raschi). — וכי יתן מים. In Qidduschin 59b wird daraus, dass man nach dem unpunktirten Texte יֻתַּן lesen

nicht in der Luft (באויר) vor sich gehen (vgl. Jore dea 201, 5). Die letzten vier Bedingungen sind nach einigen nur rabbinische Bestimmungen. 9) Wenn in ein מקוה, bevor es das gehörige Mass hatte, 8 Log „geschöpftes Wasser“ hineingefallen, so ist es פסול מדרבנן, auch nachdem es voll geworden. 10) שינוי מראה, die Veränderung der Farbe des Wassers macht auch dasselbe פסול מדרבנן (vgl. ת״כ zur Stelle und Jore dea 201).

*) Daher sind auch Geräthe, die dazu bestimmt sind, an den Erdboden befestigt und nur so benutzt zu werden, z. B. צינור, ein Canalrohr, nicht מקבל טומאה (Kelim 11, Anf., vgl. שאלה 8. גדולי טהרה). Ist ein Geräth am Boden befestigt, so ist zu unterscheiden, ob es schon vor der Befestigung ein Geräth war oder nicht, חקקו ולבסוף קבעו oder קבעו ולבסוף חקקו (vgl. B. batra 66a). Sowie Früchte durch זריעה rein werden, so kann auch Wasser seine Reinheit wieder erlangen durch השקה, d. h. Einsenkung in das Wasser eines zur טבילה geeigneten מקוה. Ein מקוה von מים שאובין, das mit einem מקוה כשר in Verbindung steht durch eine Oeffnung כשפופרת הנוד (in der sich zwei Finger leicht herumdrehen können) wird כשר (י״ד 201, 52; vgl. jedoch שאלה 10. גידולי טהרה).

könnte und nach der überlieferten Leseart יותן gelesen wird, geschlossen, יותן דומיא דכי יתן וכו׳, dass hier wohl von einer nicht durch Menschenhände vollbrachten Benetzung gesprochen wird, gleichwohl aber muss die Benetzung willkommen sein (ניחא ליה). Uebrigens braucht nicht gerade die Benetzung der Früchte mit seiner Zufriedenheit geschehen zu sein, sondern, wenn nur seine Absicht war, dass etwa der eben herabfallende Regen sein Gefäss abspüle und dieses Wasser auch seine Früchte benetzt hat, so sind letztere מוכשר. Doch muss der Gegenstand, der mit seiner Zufriedenheit benetzt worden, תלוש sein, (wobei תלוש ולבסוף חברו auch als תלוש betrachtet wird, vgl. Chullin 16a). Ueber die Deutung יותן דומיא דיתן bemerkt Luzzatto, citirt von Mecklenburg zur St.: Es gibt Verba, bei denen der נפעל bloss die passive Bedeutung hat, ohne Rücksicht auf die Person, von der die Thätigkeit ausgeht, weil es möglich ist, dass die That von selbst ohne Menschenhände geschehen ist. So z. B. würde העץ נשרף nur sagen: „das Holz ist verbrannt worden", nicht aber, dass ein Mensch dasselbe verbrannt hat. Bei solchen Verben nun wird der Pual gebraucht, wenn angezeigt werden soll, dass die Thätigkeit von einer Person ausgegangen ist. Z. B. wenn 10, 16 gesagt wird: דרש דרש משה והנה שורף, so war es gerade der Umstand, dass das Sündopfer שורף, durch Menschenhände verbrannt wurde, worüber Mose gezürnt; wäre es נשרף, von selbst verbrannt, so hätte er nicht gezürnt. Ebenso wenn gesagt wird נשפך הדשן, so wird darauf keine Rücksicht genommen, ob die Asche von einem Menschen oder von selbst hingeschüttet wurde; dagegen wird Num. 35, 33 mit לדם אשר שֻׁפַּךְ בה gesagt, dass das Blut von einem Menschen vergossen worden. נזרק heisst, es wird gesprengt, gleichviel in welcher Weise, dagegen Num. 19, 13 מי נדה לא זרק עליו heisst, das Wasser ist nicht durch einen Menschen gesprengt worden. ונכרתה הנפש heisst, die Person stirbt von selbst, dagegen Richt. 6,28: והאשרה אשר עליו כורתה, die אשרה ist durch Menschenhände gefällt worden; ebenso ist zu unterscheiden נפקד von פֻּקַּד. Damit begreift man sowohl die Deutung: יותן דומיא דיתן als auch das עובד דומיא דעבד zu Deut. 21, 3, denn da auf die active Person Rücksicht genommen wird, so muss die Handlung wenigstens mit der Zufriedenheit einer Person geschehen sein. — Die Speisen werden, wenn einmal benetzt, für immer מוכשר, selbst nachdem sie abgetrocknet sind. Die 7 Getränke, welche מכשיר sind, wurden bereits oben S. 347 genannt. טמא הוא לכם s. oben S. 348.

V. 39. Und wenn von dem Viehe, das euch zu essen gestattet ist, eines stirbt, so sei wer dessen Aas berührt, bis zum Abend un-

rein. V. 40. Und wer von dessen Aase isst, wasche seine Kleider und sei bis zum Abend unrein, und wer dessen Aas trägt, wasche seine Kleider und sei bis zum Abend unrein.

Während oben in vv. 27, 28, 35 ff. der Ausdruck נבלה ohne jede nähere Bestimmung gebraucht wird, muss hier, wo von der נבלה der reinen Thiere die Rede ist, genauer וכי ימות וגו׳ bestimmt werden. Der Ausdruck נבלה bezeichnet nämlich jedes todte Thier, mag es von selbst verendet oder durch Menschenhände getödtet worden sein. Daher verordnet das Gesetz bei den unreinen Thieren kurzweg, dass deren נבלה verunreinigt. Es gibt bei diesen keine Todesart, bei der die Verunreinigung ausgeschlossen ist, da selbst die rituelle Schlachtung bei verbotenen Thieren keine die Unreinheit aufhebende Wirkung hat. Nicht so bei den zu essen gestatteten Thieren; deren נבלה ist nicht unbedingt verunreinigend. Nur כי ימות מן הבהמה, wenn eines von diesen Thieren von selbst stirbt, dann bewirkt dessen Leichnam Verunreinigung. Erfolgte aber die Tödtung durch Menschenhand, so bewirkte es die שחיטה, in der Wüste sogar die נחירה (s. zu 17, 15), dass die נבלה dieses Thieres für rein galt*), deshalb ist auch die Vorschrift über נבלת בהמה טהורה an den Schluss der Unreinheitsgesetze gestellt worden, weil diese sich von den andern נבלות unterscheidet. — Nach Chullin 128b spricht unsere Stelle auch von טומאת אבר מן החי, was aus מן הבהמה deducirt wird. Zugleich wird aus diesem Ausdrucke die Lehre entnommen, dass sogar das zu essen verbotene טרפה, wenn durch שחיטה getödtet, rein ist. Eine בהמה wird jedoch נבלה, wenn der Act der שחיטה nicht gehörig vollzogen, oder wenn die סימנים so verletzt sind, dass an ihnen keine שחיטה gilt. Ueber חלב נבלה vgl. oben S. 255; über דם נבלה s. M. Edujot 8, 1 und m. Commentar das. — והאוכל מנבלתה וגו׳. Selbst nach dem Erlass des Verbotes von Deut. 14, 21 müsste unsere Bestimmung für den אוכל נבלה getroffen werden, da diese auch für den gilt, der aus Versehen נבלה gegessen, und auch für den Fremden, dem die נבלה zu essen erlaubt war; (vgl. aber zu 17, 15). Uebrigens gibt 15, 24 auch ein Reinheitsgesetz für den שוכב עם הנדה, obgleich dieser nach 20, 18 mit Ausrottung bestraft wird. Wenn aber nach dem folgenden Satze schon der נושא, der die נבלה bewegt, samt seinen Kleidern unrein wird, so wäre die Bestimmung für האוכל überflüssig, wenn nicht damit zwei Lehren

*) Vgl. „Isr. Monatsschr." (Beilage zur „Jüd. Pr.") 1895 S. 39.

gegeben würden. Erstens, dass auch der אוכל nur bis Abend unrein ist, obgleich er kurz vor Sonnenuntergang gegessen hat und die נבלה am Abend noch in seinem Innern ist. Damit ist gelehrt, dass eine im Innern des Körpers befindliche Unreinheit (טומאה בלועה) nicht מטמא ist (Chullin 71 a). Zweitens ist dadurch, dass אוכל zwischen נגע und נשא steht, der שיעור für מגע und משא auf כזית normirt (Nidda 42 b).

V. 41. Und jedes Kriechthier, das auf der Erde sich bewegt, ist ein Gräuel, es soll nicht gegessen werden. V. 42. Alles, was auf dem Bauche geht, und Alles, was auf Vieren geht, bis zu allem Vielfüssigen, von all dem Kriechenden, das auf der Erde sich bewegt, — sie sollt ihr nicht essen, denn ein Gräuel sind sie. V. 43. Machet eure Seelen nicht zum Gräuel durch alles sich regende Kriechgethier, und verunreiniget euch nicht durch sie, denn ihr würdet durch sie unrein werden. V. 44. Denn ich bin der Ewige euer Gott; darum heiliget euch, auf dass ihr heilig werdet, denn heilig bin ich, und verunreinigt nicht eure Seelen durch alles Kriechgethier, das auf der Erde kriecht. V. 45. Denn ich bin der Ewige, der euch aus dem Lande Aegypten heraufführt, euch zum Gotte zu sein; so seid denn heilig, denn ich bin heilig.

Das Capitel schliesst mit einem Speisegesetz, sodass die Reinheitsgesetze (vv. 24—40) gleichsam als Parenthese in die Speisegesetze eingeschaltet erscheinen. Dies zeigt, dass die Hauptabsicht dieses Abschnittes (c. 11) ist, vor concreter Verunreinigung der Seele zu warnen, und daher wird am Schlusse auch nur eine Motivirung des Speisegesetzes hinzugefügt. Die Schlusswarnung vv. 43—45 konnte nur einem Speisegesetze beigefügt werden; unser cap. muss daher mit einem Speisegesetze schliessen. Die folgenden cap. 12—15 befassen sich wieder hauptsächlich mit den Reinheitsgesetzen. Darum steht auch c. 15 v. 31 eine auf die Reinheitsgesetze sich beziehende Schlusswarnung. — וכל השרץ. Dieser v. schliesst sich an v. 23 an, dort wird שרץ העוף zu essen verboten, hier wird nun über שרץ הארץ ein Verbot ertheilt. שרצי העוף sind die geflügelten und שרצי הארץ die ungeflügelten Insecten und die Würmer auf der Erde. Auch die שרצי המים heissen שרצי הארץ, wenn sie das Wasser verlassen haben und den Namen נבלה verdienen (oben S. 333 f.). Nach Chullin 67 a f. sind die במחובר an den Früchten entstehenden Würmer sofort אסור (denn die Bewegung in der Frucht wird da der שריצה על הארץ gleich geachtet); dagegen

sind die בתלוש entstehenden Insecten erst verboten, wenn sie die Frucht verlassen und ins Freie (לאויר העולם) sich entfernt haben. — הולך על גחון, d. s. Schlangen und Würmer (vgl. ת״כ.) — לא תאכלום. Nach Jebamot 114a lehrt diese Stelle, dass man sie auch den Kindern nicht zu essen geben darf. — אל תשקצו וגו׳ בכל השרץ. Es werden hier nochmals alle שרצים in einem Verbote zusammengefasst. Zugleich wird gesagt, dass die vebotenen Speisen die Erstarkung der Sinnlichkeit im Menschen (שקוץ נפש) bewirken; sie erwecken die thierischen Triebe und kräftigen sie in dem Masse, dass sie im Menschen das Uebergewicht erlangen über den göttlichen Geist (vgl. 20, 25).— ולא תטמאו בהם. ת״כ führt aus, dass hier nicht טומאה חמורה, d. h. die Verunreinigung des Menschen sammt den Kleidern, gemeint ist, sondern nur פסול הגוף (durch den Genuss der 8 שרצים wird der Körper des Menschen bezüglich תרומה und heiliger Speisen unrein). Doch ist nach Joma 80b diese Unreinheit nicht מן התורה. — ונטמתם בם. Aus Onk. ersehen wir, dass נטמתם vom Stamme טמא abgeleitet wird; das א׳ fehlt wie in מרשית (Deut. 11, 12). — תטמאו בהם ונטמתם בם ist der Gegensatz von והתקדשתם והייתם קדשים. Letzteres heisst: haltet euch heilig und ihr werdet heilig sein, d. h. lebet den Gesetzen Gottes gemäss, seid stets bereit, seinen Willen zu vollziehen, so werdet ihr die Gottes-Aehnlichkeit erlangen, ihr werdet der göttlichen Heiligkeit theilhaftig werden. Ebenso heisst ולא תטמאו וגו׳: verunreinigt euch nicht, d. h. handelt nicht dem Gottesgesetze entgegen, ונטמתם בם denn ihr würdet dadurch unrein werden, ihr würdet euch von Gott entfernen und unfähig werden, die Heiligkeit zu erstreben.*)

כי אני ה׳ א׳. Nicht: „ich, der Ewige, bin euer Gott"; vielmehr ist ה׳ Prädicat, also „ich bin der Ewige euer Gott". Beweis dafür ist der folgende v., wo, wie noch an vielen Stellen, אני ה׳ ohne אלקיכם steht. והייתם קדשים כי קדוש אני. Es ist merkwürdig, dass im ganzen Leviticus das Adjectiv קדוש, von Gott gebraucht, immer plene mit ו geschrieben wird; als Eigenschaftswort bei einem Menschen dagegen steht es ohne ו (חסר) geschrieben. Dies kann nicht zufällig sein. Sollte nicht gerade in diesem Buche, das auch ein ספר קדושה enthält, die Lehre gegeben sein, dass allerdings nur Gott absolut heilig ist, alle moralischen Vollkommenheiten besizt, der Mensch

*) Unsere Weisen in Joma 89a erklären diesen v. mit folgenden Worten: ת״ר אדם מטמא עצמו מעט מטמאין אותו הרבה מלמטה מטמאין אותו מלמעלה בעולם הזה מטמאין אותו לעולם הבא תנו רבנן והתקדשתם והייתם קדושים אדם מקדש עצמו מעט מקדשין אותו הרבה מלמטה מקדשין אותו מלמעלה בעולם הזה מקדשין אותו לעולם הבא.

jedoch nur eine unvollkommene Heiligkeit erreichen könne; seine Bestimmung ist daher, dem absolut heiligen Gotte nachzuwandeln, um eine möglichst hohe Stufe der Heiligkeit zu erreichen. כי אני וגו׳ והתקדשתם והייתם קדשים כי קדוש אני hat demnach folgenden Sinn: ich, der euch diese Gesetze gibt, euch vom Unreinen fern zu halten, bin הויה euer Gott; darum haltet euch heilig, beobachtet genau diese Gesetze; dadurch werdet ihr heilig und mir ähnlich werden, da ich, der Gesetzgeber, absolut heilig bin und meine Gesetze euch nur zur Heiligkeit führen müssen.*) — ולא תטמאו את נפשותיכם zeigt, dass, neben שקוץ נפש, das Essen von verbotenen Speisen auch טומאת נפש, die Verunreinigung der Seele, zur Folge hat; diese besteht in der „Erschlaffung der freien sittlichen Energie“ und der Unfähigkeit der Seele, die Heiligkeit zu erlangen. — בכל השרץ הרומש: אע״פ שאין פרה ורבה (ת״כ). Sonst heisst es immer שרץ השורץ. Im Verb שרץ liegt der Begriff des sich Fortpflanzens, weshalb שרצו בארץ von Onk. mit אתילידו übersetzt wird. Wenn nun hier ausnahmsweise הרומש gebraucht wird, so werden auch die durch generatio aequivoca ohne Zuthun eines lebenden Individuums gleicher Art entstehenden Insecten und Würmer verboten. (Dies die Auffassung des Maim. von אין פרה ורבה). — כי אני ה׳ וגו׳ gibt den Grund an, warum gerade Israel, nicht andere Völker, zur Befolgung der Speisegesetze verpflichtet ist. — המעלה. Der Zug von Aegypten nach Palästina wird immer als עלה bezeichnet, vgl. z. B. Exod. 3, 8; 17. Dennoch heisst es gewöhnlich המוציא, weil der Zug aus Mizraim nicht sofort nach dem heiligen Lande führte; hier aber wird המעלה gesagt und der Auszug so dargestellt, als wäre er sofort nach dem heiligen Lande gerichtet gewesen. Es soll damit angezeigt werden, dass uns Gott die Vorbedingungen zu einem heiligen Leben im heiligen Lande gegeben und uns aus Mizraim, dem Orte der טומאה, nach dem Orte der קדושה geführt hat (vgl. B. mez. 61 b).— להיות לכם לאלקים, euch zum Gotte zu sein, dessen Gesetze ihr unbedingt zu befolgen und dem nachzuwandeln und ähnlich zu werden ihr bestimmt seid; darum והייתם קדשים כי קדוש אני, strebet nach Heiligkeit, denn ich bin absolut heilig.

---

*) In Berachot 53 b wird an diesen Vers das rabbinische Gebot angelehnt, vor und nach der Mahlzeit die Hände zu waschen. Die Verpflichtung zum Händewaschen wird in Bechorot 30 b als die Vorstufe zur Reinheits-Verpflichtung (טהרות) bezeichnet und כנפים genannt (wohl כנפים = כפים, vgl. Aruch ed. Kohut v. כנף; anders Hirsch Ende c. 11).

V. 46. Dieses ist die Lehre über das Vieh und das Geflügel und alle lebenden Wesen, die im Wasser sich bewegen, und alle Wesen, die auf der Erde kriechen. V. 47. Zu unterscheiden zwischen dem Unreinen und dem Reinen und zwischen dem Thiere, das gegessen werden darf, und dem Thiere, das nicht gegessen werden darf.

Im Gesetze selbst war die Ordnung anders als hier in der Unterschrift. Oben wurde erst über die Säugethiere, dann über die Wasserthiere und dann erst über die Vögel gehandelt, hier dagegen steht עוף gleich nach בהמה. Oben werden zuerst diejenigen Thiere zusammengestellt, für deren Reinheit bestimmte Zeichen angegeben werden: die Säugethiere und Fische; sodann die Thiergattungen, von denen die Unreinen oder die Reinen einzeln aufgezählt werden: עוף und שרצי עוף. Hier dagegen in der Unterschrift werden im ersten Halbvers (bis zum Athnach) die Thiere genannt, unter denen es reine und unreine Arten gibt, das sind: בהמה und עוף, worunter auch שרצי עוף begriffen sind, und Wasserthiere; darauf nennt der zweite Halbvers die שרצי הארץ, unter denen es keine Reinen gibt. Es wird nun deshalb im ersten Halbverse נפש החיה הרומשת במים zuletzt genannt, um dies neben seinen Gegensatz, נפש השורצת על הארץ, zu stellen. Zugleich ist durch die Nebeneinanderstellung von בהמה und עוף, wie ת״כ bemerkt, die Lehre gegeben: מה בהמה בשחיטה אף עוף; doch braucht man beim עוף nur einen סימן zu schlachten, bei בהמה aber zwei סימנים: Speiseröhre (ושט) und Luftröhre (קנה). Das Wort תורה am Schlusse der Gesetzesabschnitte steht entweder im stat. constr. zum Inhalte des Gesetzes (תורת הבהמה), oder es steht im st. absol., und die Inhaltsangabe folgt mit ל׳ (vgl. זאת התורה לעולה וגו׳, Lev. 7,37). Hier sind beide Constructionen gebraucht: im ersten Halbvers der st. constr., im zweiten das ל׳ (ולכל). Zu ולכל muss daher der st. absol. ergänzt werden: וזאת התורה לכל וגו׳. Dasselbe Verhältniss findet c. 15, v. 32—33 statt. — להבדיל בין הטמא ובין הטהור begreift wohl diejenigen Thiergattungen in sich, bei denen die verbotenen טמא heissen, weil sie im todten Zustande immer מטמא sind; das sind die Thiere in vv. 2—8, 24—28; החיה הנאכלת וגו׳ spricht wieder von den Gattungen, deren verbotene Arten blos שקץ genannt werden, weil sie blos zu essen verboten, aber nicht מטמא sind. Es sind darunter sowohl Land- als auch Wasserthiere verstanden; vor החיה ist jedes Mal נפש zu ergänzen. (Ramban).*)

*) Nach der Erklärung des ת״כ verlangt dieser Vers, dass man auch bei den reinen Thieren zwischen נבלה und שחוטה (d. h. טמא und טהור) und zwischen כשר und טרפה unterscheiden lernen soll.

Kuenen (Einl. 82f.) meint, die Unterschrift v. 46, 47 zeige, dass diese Thora ursprünglich nur von den reinen und unreinen, bez. essbaren und nicht essbaren Thieren handelte; v. 24—40, mit Ausnahme von v. 29, 30, seien also später hinzugefügt. — Indessen weist schon v. 8, welcher das Reinheitsgesetz vorbereitet und durch Deut. 14,8 hinreichend geschützt ist, diese Ansicht (die noch von vielen Neuern getheilt wird) mit Entschiedenheit zurück. Ausserdem gibt v. 47 der Unterschrift (nach unserer obigen Auslegung) mit Deutlichkeit zu erkennen, dass unser Abschnitt, wenn auch hauptsächlich ein Speisegesetz, dennoch auch die damit verbundenen Reinheitsgesetze vorgetragen hat. Endlich beweist die oben S. 323 nachgewiesene Zehnzahl der Theile unseres Capitels, wovon 5 Theile dem Speisegesetze und 5 dem Reinheitsgesetze angehören, mit Bestimmtheit die Einheit dieses Gesetzesabschnittes. Etwas verschieden als die obige ist die von Bertheau (die 7 Gruppen) gegebene Zehn-Theilung unseres Capitels.

2) Unreinheit, die vorzüglich vom Menschen ausgeht, und Reinigung derselben.

Die Thiere verunreinigen nur nach ihrem Tode, kein lebendes Thier bringt Unreinheit. Der Mensch jedoch ist auch beim Leben Zuständen unterworfen, in denen er eine Quelle der Unreinheit (אב הטמאה) wird. Im vorigen cap. wurde gelehrt, dass der Mensch durch Berührung eines Aases auch lebend ein ראשון לטמאה werden kann. In den nun folgenden Capiteln wird von allen Fällen gesprochen, wo die טמאה vom Menschen ausgeht. Die schwerste dieser טמאות ist טמאת צרעת, und damit hätte eigentlich diese Serie von טמאות beginnen sollen. Allein da der Mensch gleich bei seinem Eintritt in die Welt der Mutter die Unreinheit bringt und durch die מילה gerade die Bestimmung erhalten sollte, in seinem Leben sich vor den טמאות zu hüten, so hielt es die Thora für angemessen, mit derjenigen טמאה, die der Mensch sogleich bei seiner Geburt bewirkt, die Reihe zu eröffnen, und somit handeln die Gesetze über טמאות היוצאות מגופו של אדם zuerst über

a) die Unreinheit der Wöchnerin.

C. 12. V. 1. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt: V. 2. Sprich zu den Kindern Israel, wie folgt: Wenn eine Frau

Samen bringt und ein Männliches gebiert, so sei sie sieben Tage unrein, wie die Absonderungstage ihres Unwohlseins sei sie unrein. V. 3. Und am achten Tage soll es am Fleische seiner Vorhaut beschnitten werden. V. 4. Und dreiunddreissig Tage bleibe sie im Blute der Reinheit, sie berühre nichts Heiliges und komme nicht in das Heiligthum bis die Tage ihrer Reinheit voll sind. V. 5. Und wenn sie ein Weibliches gebiert, so sei sie zwei Wochen unrein. wie während ihrer Absonderung, und sechsundsechzig Tage bleibe sie auf dem Blute der Reinheit.

דבר אל בני וגו׳, das folgende Gesetz ist nur auf die בני ישראל beschränkt (Sifra). — תזריע, derselbe Ausdruck wird Gen. 1, 11f. von der Thätigkeit der Pflanze zur Fortpflanzung ihrer Art gebraucht. Es wird also hier die Mutterthätigkeit beim Werden des Menschen als ein rein physischer Vorgang dargestellt, bei dem der Mensch der Naturgewalt unterworfen ist (Hirsch). — זכר — נקבה, nicht בן und בת, weil letztere Ausdrücke nur lebende Kinder bezeichnen würden, dagegen lehren זכר und נקבה, dass auch todtgeborene Kinder der Mutter die in diesem Abschnitte besprochene טומאה bringen. Doch müssen dieselben das Charakteristische des Menschengebildes und ein gewisses Bildungsstadium zurückgelegt haben (Nidda 23b, 30a, 21bff.) vgl. ת״כ. — וטמאה, nur die Mutter ist unrein, aber nicht das Kind, obgleich dieses die טומאה bringt (ת״כ). — שבעת ימים כימי נדת וגו׳, s. zu v. 5. Das Gesetz von נדה ist zwar erst später (15,19) gegeben; allein die Schrift nimmt schon jetzt Bezug darauf, um die טומאה der Wöchnerin der טומאת נדה gleichzustellen. Indessen ist es möglich, da אין מוקדם ומאוחר בתורה, dass der Abschnitt von נדה vor der פרשת יולדת Mose offenbart und letztere nur aus dem oben angegebenen Grunde vorangestellt worden ist. — נדה, St. נדה, entfernen, ausschliessen (daher das rabbinische נדוי, Bann). Nach Raschi (zu 15,19) heisst die Frau deshalb נדה, weil sie (durch das Gesetz) von jeder menschlichen Berührung ausgeschlossen, entfernt ist. Indessen mag auch schon vor der Gesetzgebung die נדה von der Gesellschaft entfernt geblieben sein und diesen Namen geführt haben (s. weiter zu 15,19). — דותה = דְוֹתָהּ, von דוה matt, siech, krank sein (vgl. Raschi). Nicht nur in Bezug auf die Dauer, sondern in der Art, wie die טומאה gesetzlich wirkt, sind נדה und יולדת einander gleich, was aus v. 5 zu ersehen ist.

וביום וגו׳. Das Gesetz von der Beschneidung ist bereits Gen. c. 17 Abraham gegeben worden. Es wird aber hier wegen der Aufeinanderfolge der מילה und der 7 Unreinheitstage wiederholt.

Zugleich kann hier aus ביום geschlossen werden: ביום אפי׳ בשבת (Sifra), da jetzt das Sabbatgesetz bereits gegeben und dennoch ohne Ausnahme am 8. Tage die Beschneidung vorgeschrieben wird (vgl. Sabbat 133a). Ferner lehrt וביום, dass die Beschneidung am Tage stattfinden muss. (Ueber die Bedeutung der Beschneidung s. zu Gen. 17). Endlich wird gelehrt: אעפ״י שיש שם בהרת יקוץ (Sabbat 132b, ת״כ), das Gebot von מילה ist so wichtig, dass es auch das Verbot und Gebot von Deut. 24, 8 verdrängt. — ימול ist Niph'al von מול und bezieht sich auf das Kind als Subject, während בשר Beziehungsobject ist; zuweilen steht auch את בשר ערלתו (vgl. Gen. 17, 24f.).

ושלשים יום וגו׳. Zur vollständigen Reinigung bedarf es noch einer Zeit von 33 Tagen. — תשב, sie soll bleiben. Während dieser Zeit ist nach der Thora jeder Blutfluss nicht מטמא, sondern reines Blut (דם טהור). Die Frau gilt auch als rein für ihren Gatten sowohl, als auch in Bezug auf מעשר שני. Während aber jeder Unreine nach der טבילה noch den Sonnenuntergang abwarten muss und bis dahin, als טבול יום, keine Theruma essen darf (oben S. 308), erlangt die Wöchnerin erst mit dem Sonnenuntergang des 40. (resp. 80.) Tages diesen Grad der Reinheit, und bis dahin ist ihr, als טבולת יום ארוך, (die 33, resp. 66 ימי טהור werden wie ein langer Tag betrachtet) das Essen von תרומה verboten. Am Ende des 40. Tages darf sie zwar תרומה essen, muss sich aber noch, als מחסרת כפורים, vom קדש enthalten, und erst nach der Darbringung ihrer Opfer ist sie vollständig (auch für Opferspeisen) rein.— בכל קדש לא תגע. Was hier unter בכל קדש verstanden wird, ist in den jüd. Traditionsquellen streitig. Nach Sifra ist darunter sowohl Opfer (קדש im engeren Sinne) als auch תרומה verstanden, indem בכל Theruma miteinschliesst. Doch ist R. Jochanan (Makkot 14b) der Ansicht, dass hier nur von תרומה die Rede ist, während nach Resch Lakisch קדש nur im engeren Sinne zu fassen ist. Die dem Sifra widersprechenden Amoräer folgen einer in Jebamot 74b citirten Baraita der Ismaelischen Schule (s. Tos. das. 75a v. והכתיב und Schebuot 6b v. לא הזהיר). Auch betreffs der Erklärung des Verbotes לא תגע differiren die genannten Amoräer. R. Jochanan erklärt es buchstäblich als Verbot, (die תרומה) zu berühren,*) während nach Resch Lakisch hier in erster Linie das Essen von קדש, nebenbei aber auch die Berührung desselben ver-

*) Doch will dies nur sagen, dass die תרומה durch ihre Berührung unbrauchbar würde, aber keineswegs auf diese Berührung eine מלקות-Strafe setzen (Tos. Makkot 14b v. אתחא).

boten wird.*) Ueber die recipirte Halacha vgl. Maimon. פסולי המוקדשין 18, 12ff. — ואל המקדש וגו׳, hierauf ist, ebenso wie auf das Essen von קדש, die כרת-Strafe gesetzt (vgl. Num. 19,13 und oben 7,20).

In Bezug auf דם טהר streiten die Karäer gegen die Rabbaniten. Sie meinen nämlich, die ישבת על דם טהר wäre betreffs ehelichen Umgangs ebenso unrein, wie die נדה. Sie wollen dies aus den Worten וטהרה ממקור דמיה v. 7 beweisen. Allein, dass dies nichts beweist, wollen wir zur Stelle zeigen. Dagegen müssen die Karäer grossen Zwang anwenden, um die ihrer Theorie entgegenstehenden Schwierigkeiten zu lösen. Zuerst ist das Verbot בכל קדש לא תגע für die ימי טהרה überflüssig, da sie ja noch unrein ist. Sodann, warum wird ihr nur verboten, **Heiliges** zu berühren! Die Karäer behaupten nun, קדש heisse Alles, was nur Reine berühren dürfen, תרומה, מעשר u. s. w., und auch alles Reine heisse קדש. Die besonderen Vorschriften für die 33 Tage wollen dem Irrthume vorbeugen, dass man die Frau, die über die 7 Tage den Blutfluss hat, für eine זבה halten könnte, die nach שבעה נקיים wieder rein wird, vgl. die fernern Ausflüchte bei Aaron I. (b. Joseph) im מבחר. Der Name דם טהר spricht auch für die Tradition, ebenso das Gesetz über נקבה, s. weiter v. 5. Die rabbinische Praxis war ursprünglich der karäischen gerade entgegengesetzt. Die Frau ist nach den Karäern in den Reinigungstagen unbedingt unrein, selbst wenn sie keinen Blutfluss hat, nach den Rabbaniten dagegen ist sie in dieser Zeit unbedingt rein, selbst wenn ראתה דם. Nachdem jedoch die israelitischen Frauen (בנות ישראל) den Gebrauch eingeführt hatten, zu jeder andern Zeit immer, selbst wegen טיפת דם כחרדל, 7 reine Tage (שבעה נקיים) zu halten, und zwar aus dem Grunde, weil sie befürchteten, die ימי נדה und ימי זיבה nicht gehörig von einander unterscheiden zu können; wurde in manchen Ländern der Brauch eingeführt, dass die Frauen auch in den ימי טהר bei jeder ראיה die שבעה נקיים beobachten, weil sie sich leicht verrechnen könnten. Dieser Brauch wurde später allgemein angenommen. Dabei besteht noch immer die Differenz zwischen unserer und der karäischen Praxis, da wir nur bei ראית דם, die Karäer aber selbst ohne ראיה die Frau in den ימי טהר für unrein halten. In manchen Orten jedoch ist der Brauch eingeführt, dass jede Frau vor Verlauf von 40 Tagen bei Geburt eines Knaben und vor 80 Tagen bei Geburt eines Mädchens für unrein gehalten wird. Dagegen eifert Maimon. איסורי ביאה 11, 15

*) Nach R. Lakisch wird die Berührung von קדש sogar mit מלקות bestraft.

mit scharfen Worten, da diese Sitte ganz und gar der karäischen Praxis entspricht. Doch R. Mose Isserles im Schulchan ar. י״ד 194 vertheidigt, diesen Usus und meint, dass er auch eine gesetzliche Stütze hat, und so wird entschieden, dass wo solches eingeführt ist, der alte Brauch nicht abzuschaffen sei. — בדמי טהרה das רפה-Zeichen über dem 'ה steht deshalb, weil man sich durch das am Schlusse des Verses stehende טהרה dazu verleiten lassen könnte, auch hier das 'ה für ein 'ה מפיק zu halten*). Sonst hat das רפה-Zeichen bei einem 'ה die Bedeutung, dass zwar das 'ה raphe gelesen wird, aber nach den grammatischen Regeln ein מפיק haben sollte, vgl. zu מוקדה Lev. 6, 2. טהרה ist also hier ein weibliches Substantiv nach der Form חָכמה, אָכלה (13, 7); dagegen ist das folgende טהרה das männliche Substantiv טהר mit Sufix. (Exod. 24, 10).

ואם נקבה תלד. Dass bei der Geburt eines Mädchens die doppelte Anzahl sowohl der Unreinheits- als der Reinheitstage erforderlich ist, wird vielleicht in physischen Gesetzen seinen Grund haben, dass bei dieser Geburt die Frau einer doppelt so grossen Zeit bedarf, um ihren normalen Zustand wieder zu erlangen (vgl. Nidda 30b). Möglich aber auch, dass die טומאה-Tage bei der Geburt eines Knaben deshalb auf sieben reducirt wurden, damit die Wöchnerin am Beschneidungstage schon rein sei. Dann aber mag der Act der Beschneidung auch die reinigende Wirkung haben, dass dadurch auch die Tage bis zur vollständigen Reinheit um die Hälfte vermindert werden konnten. Das כנדתה bezeichnet hier nicht die Dauer, sondern die Qualität der טומאה; טומאת יולדת ist gleich der טומאת נדה. Möglich, dass כימי נדת דותה in v. 2 ebenfalls nur die Qualität bezeichnet, wie wenn כבימי stehen würde. Merkwürdig ist, dass der Karäer Aron b. Jos. im מבחר gar nicht sieht, wie das Gesetz über נקבה nach der karäischen Ansicht unverständlich wäre; denn wenn die Frau in den letzten 66 Tagen ebenso unrein ist wie in den ersten 14, wozu theilt die Schrift die 80 Tage in 14 + 66! Bei זכר lässt sich noch

---

*) Wenn daher LXX und Sam. am Anf. des v. auch טהרהּ mit Mappiq lesen, so erklärt sich dies einfach aus dem Schluss des v. Ganz unbegründet ist es demnach, wenn Geiger (jüd. Zeitschr. I 51, II 27, nachgel. Schr. V 168) in diesem Mappiq die oben angeführte karäische Ansicht ausgesprochen finden will und meint, dass die Samaritaner und Sadducäer, sowie auch die von den Schammaïten vertretene ältere Halacha diese Ansicht getheilt haben. Alle von Geiger dafür beigebrachten Halachastellen beweisen nichts, und das ganze Hypothesen-Gebäude ruht buchstäblich auf einem Punkte (dem Mappiq von LXX und Sam.).

annehmen, die Schrift wollte die 40 Tage in 7 Tage der gewöhnlichen נדה und 33 Reinigungstage theilen. Bei נקבה aber liegt zu der Theilung in 14 + 66 gar kein Grund vor.

V. 6. Und wenn die Tage ihrer Reinheit voll sind, bei einem Sohne oder einer Tochter, bringe sie ein einjähriges Schaf zum Ganzopfer und eine junge Taube oder eine Turteltaube zum Sündopfer an den Eingang des Stiftszeltes zum Priester. V. 7. Dieser bringe es vor dem Ewigen dar und erwirke Sühne für sie, so wird sie rein vom Quell ihres Blutes. Dies ist die Lehre der Gebärerin beim Männlichen oder Weiblichen, V. 8. Und wenn ihr Vermögen zu einem Lamme nicht hinreicht, so nehme sie zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, eine zum Ganzopfer und eine zum Sündopfer, und der Priester schafft Sühne für sie, und sie wird rein.

בן שנתו, das Schaf muss noch im Jahre seiner Geburt stehen. Dieses wird von der Stunde der Geburt, מעת לעת, gezählt. — לעלה וגו׳. Da überall, wo עלה und חטאת dargebracht werden, das חטאת dem עלה vorangeht (oben S. 203), so muss auch hier, wie unsere Weisen (Sebachim 90a) sehr richtig bemerken, das חטאת zuerst dargebracht werden. Die Schrift hat aber wohl deshalb hier das עלה vorangestellt, weil es ein Schaf und demnach ein ansehnlicheres Opfer ist als die Sündopfer-Taube. Nach R. Chajim in Tos. l. c. v. למקראה müsste hier das Ganzopfer wenigstens zuerst geweiht (מוקדש) werden. Das Sündopfer ist eine Taube, das wie oben S. 138 erklärt, die Frau deshalb bringt, weil sie lange Zeit vom Heiligthume sich fern halten musste, in das sie jetzt sehnsuchtsvoll wieder einkehrt, wie eine Taube in ihren Taubenschlag, um sich Gott zu nahen. Nachdem das Taubenopfer die einer Sünderin gleich von Gott Entfernte wieder in die Nähe Gottes gebracht, bringt sie noch ein „Geschenk“, das Ganzopfer, das wie ein gewöhnliches Lamm-Ganzopfer bereitet wird und dieselbe Bedeutung hat (s. oben S. 134). — אל פתח וגו׳. Da die Frau noch nicht in den Vorhof des Stiftszeltes gehen darf, so kann אל פתח וגו׳ hier nicht, wie sonst, die עזרה bezeichnen, sondern einen Raum vor der eigentlichen עזרה, der zur עזרת נשים gehörte.

והקריבו bezieht sich auf jedes einzelne der beiden Opfer. Doch schliesst ת״כ aus der Einzahl des Suffixes, dass nur ein Opfer nöthig ist, um das Essen von קדשים zu erlauben. Dieses eine ist das חטאת, was aus dem folgenden וכפר geschlossen wird. — וטהרה kann nur sagen, sie wird vollständig rein und darf von nun an ins Heilig-

thum kommen und קדש essen. Man überzeugt sich leicht von dieser Bedeutung des Wortes טהר, wenn man den Abschnitt über die Reinigung des Aussätzigen (c. 14) liest, wo טהר für alle die verschiedenen Stufen der Reinheit gebraucht wird. V. 2 heisst טהרתו die Heilung vom Aussatz; v. 8 bestimmt וטהר durch das Baden nach der ersten Reinigung mit den Vögeln; v. 9 sagt nochmals וטהר nach der zweiten טבילה nach 7 Tagen, und endlich wird in v. 20 die Schlussreinigung durch das Opfer ebenfalls durch וטהר bezeichnet. Es ist überhaupt überall die טהרה, welche das Opfer bringt, nur die Schluss-Reinigung, welche den טמא fähig macht, קדש zu essen.— ממקור דמיה mag sich sowohl auf וטהרה als auch auf וכפר עליה beziehen, denn auch bei זב steht die Quelle der Unreinheit mit מ׳ (מזובו) sowohl bei טהר: וכי יטהר הזב מזובו (15, 13) als auch bei וכפר (v. 15): וכפר עליו — מזובו. Ist dies richtig, dann ist neben der Ansicht des R. Simon, dass jede Wöchnerin eine Sünderin ist (Schebuot 8a) und deshalb der Sühne bedarf, dem einfachen Sinne nach zu erklären, das כפר hier nicht Sühne einer Sünde bedeute, sondern nur, wie bei זב, die Beseitigung eines Zustandes, der als Makel an Jemand haftet und ihm die Pforten des Heiligthums verschliesst. כפר heisst, wie oben S. 123 erklärt, bedecken, zudecken. Sowie bei einer Sünde der Priester ihn bedeckt (מכפר עליו) מחטאתו (wegen seiner Sünde), dass seine Sünde nicht gesehen wird, ebenso bedeckt der Priester den זב — מזובו, dass sein זוב-Zustand gänzlich beseitigt wird. Und hier bedeckt sie der Priester ממקור דמיה, dass die an ihr noch haftende Unreinheit, welche מקור דמיה heisst, gänzlich schwindet. מקור דמים, eigentlich Brunnen des Blutes, heisst der Blutfluss der Frau ohne Unterschied, ob es דם טהור oder דם טמא ist. Wenigstens liegt in dem Ausdruck מקור דמים nicht im geringsten die Bezeichnung der Unreinheit des Blutes, ebenso wenig wie in dem Ausdruck זוב. Da nun die Frau während der Reinheitstage in Bezug auf קדש und מקדש als unrein gilt und dieser Zustand ישב על דמי טהרה heisst, so wird das Reinwerden von dieser Unreinheit mit Recht טהרה ממקור דמיה genannt. In Nidda 35b sagt Rab, dass דם טמא und דם טהור beides ממעין אחד kommen, und dennoch hat die Thora eines für rein und eines für unrein erklärt. Im Sifra wird diese Lehre aus den Worten ממקור דמיה abgeleitet. Lewi ist indessen das. anderer Ansicht. Diese Controverse ist auch für die Halacha von Belang (vgl. das.). — זאת תורת וגו׳ ist die Unterschrift zu unserem Gesetze, welcher noch nachträglich die Vorschrift für die arme Wöchnerin folgt. Einen ähnlichen Fall findet man c. 23, v. 39,

dass nach der Unterschrift noch nachträglich ein Zusatz gegeben wird (vgl. das.). — ואם לא וגו׳, wörtlich: wenn ihre Hand nicht findet das Genüge eines Lammes.— שתי תורים וגו׳, oben steht erst בן יונה und dann תור, die Erklärung hierüber werden wir zu c. 14 v. 22 geben. Auch hier steht zuerst עולה und dann חטאת, wohl wegen des obigen v. 6, oder, wie Malbim meint, weil hier das עולה Hauptopfer ist, da die Frau keine Sünde begangen; nur reicht letzteres nicht aus; vgl. 15, 15. Zu וכפר וגו׳ ist, wie v. 7, ממקור דמיה zu ergänzen.

b) Die Unreinheit des Aussatzes, c. 13 und 14.

Die schwerste Unreinheit, die vom menschlichen Körper ausgeht, ist טומאת צרעת. Da jedoch die Erscheinung des Aussatzes nicht nur am Menschen, sondern auch an Kleidern und Häusern vorkommt, so werden auch letztere in unserem Abschnitte behandelt. Die Gesetze vom Aussatz enthalten folgende Abtheilungen: *α*) Der Aussatz am Menschen, 13, 1—46. *β*) Der Aussatz an Kleidern, 13, 47—59. *γ*) Die Reinigung des aussätzigen Menschen, 14, 1—32. *δ*) Der Aussatz an Häusern, 14, 33—53. Darauf folgt eine Unterschrift zu allen Aussatzgesetzen, 14, 54—57. Eigentlich hätte die 4. Abtheilung, die Gesetze über den Aussatz an Häusern, der dritten, den Gesetzen über die Reinigung des Aussatzes, vorangehen sollen; denn es scheint angemessen, dass zuerst alle Gesetze über die Unreinheit selbst und zuletzt die über die Reinigung derselben vorgetragen werden, wie ja auch die Gesetze über צרעת הבגד vor den Reinigungsgesetzen stehen. Allein der Grund der Umstellung der beiden letzten Abtheilungen mag folgender sein. Der Aussatz an den Häusern erfordert manchmal nach seiner Heilung eine Reinigung, die mit dem Anfange der Reinigung des Menschen-Aussatzes gleich ist. Die Lehre der Reinigung des Aussatzes am Hause sollte wegen ihrer Kürze keinen besondern Abschnitt bilden, sondern mit den טומאה-Gesetzen verbunden werden. Da jedoch andererseits die Lehre von der Reinigung des Hauses nicht vor der Lehre von der Reinigung des Menschen stehen konnte, so wurde die letztere Thora vor die Gesetze über den Häuser-Aussatz gestellt; so sind die beiden letzten Abtheilungen der צרעת - Gesetze umgestellt worden. Die Aussatz-Thora (תורת הצרעת 14, 57) besteht, ebenso wie die Thora in c. 11 (oben S. 323), aus 10 Gesetzes-Abschnitten: I. Der mit vorgängigen Erscheinungen sich bildende Aussatz (13, 1—8). II. Der in der Haut ausgebrochene veraltete Aussatz (13, 9—17). III. Die Entzündung, שחין (13, 18—23). IV. Das

Brandgeschwür, מכוה (13, 24—38). V. Der Haaraussatz, נתק (13, 29 bis 37). VI. Der Bohak (13, 38—39). VII. Der Aussatz am Kahlkopf, קרחת oder גבחת, nebst Schlussbestimmungen über den aussätzigen Menschen (13, 40—46). VIII. Der Kleideraussatz (13, 47 bis 59). IX. Reinigungs-Thora für den Aussätzigen (14, 1—32). X. Der Häuseraussatz nebst Unterschrift zur ganzen Aussatz-Thora (14, 33—57).

Viele haben mit J. D. Michaelis (Mos. Recht IV 227 ff.) die Aussatzgesetze als sanitätspolizeiliche Vorschriften erklärt, wozu vorzüglich die Bestimmungen über die Absonderung der Aussätzigen die Veranlassung gaben. Indessen kann Jeder, der sich mit diesen gesetzlichen Vorschriften näher vertraut macht, leicht einsehen, dass sanitäre Rücksichten denselben ganz fremd sind. Hirsch hat bereits folgende Bedenken gegen jene Ansicht geltend gemacht: 1) Gerade der unheilbare aegyptische Aussatz (Deut. 28, 27; 35) ist nicht verunreinigend, da nach 13, 18 nur, wenn der Schaden zu heilen begonnen (שחין תרפא), eine Besichtigung durch den Priester erfolgt und eine Unreinheits-Erklärung möglich ist. 2) Wenn der Aussatz am ganzen Körper ausgebrochen ist, so erfolgt nach 13, 12 f. die Reinsprechung, während es von dem bösen Aussatze (dem שחין רע) als der Gipfel der Plage bezeichnet wird, dass er den ganzen Körper ergreift (Deut. 28, 35). 3) Beim Aussatze des Hauses befiehlt die Thora, vor der Untersuchung des Priesters das Haus auszuräumen, damit nicht Alles, was im Hause ist, unrein werde. Wäre der Aussatz als eine ansteckende Krankheit betrachtet worden, so hätten ja gerade alle Geräthe im Hause, die doch mit den infectiösen Stoffen in Berührung gekommen waren, für unrein erklärt werden müssen (vgl. Sommer l. c. S. 220). 4) Nimmt man noch die traditionelle Bestimmung hinzu, dass man dem Bräutigam die 7 Hochzeitstage frei gibt und seinen נגע während dieser Zeit nicht besichtigt, dass man ferner bei Jedem während der ganzen Zeit der Wallfahrtsfeste (רגלים) keine Untersuchung des Aussatzes vornimmt (M. Negaïm 3, 2), so wird man überzeugt, dass hier von Sanitätsrücksichten keine Rede war, da man sonst gerade vor der Hochzeit und noch mehr während der Festzeiten den der Infection Verdächtigen einer Untersuchung unterziehen müsste. 5) Die in unserem Gesetz beschriebenen Erscheinungen sind den in den Schriften der Arzneiwissenschaft als Lepra bezeichneten bösen Krankheiten ganz und gar unähnlich (vgl. Seforno zu 13, 2). 6) Selbst die bösartigen Aussatzkrankheiten sind nach den meisten neuern Sach-

verständigen überhaupt nicht ansteckend. Vgl. den bei Hirsch angeführten Bericht der von der englischen Regierung eingesetzten Commission zur Untersuchung der Lepra in den britischen Kolonieen (nach dem „Ausland" 1868 Nr. 14); ferner Riehm, Realwörterb. Art. Aussatz, A. Einsler in Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins XVI 247—255, M. Sandreczky das. XVIII 34—40 (dagegen F. Zinsser das. S. 41—44). — Die Bedeutung der Gesetze im Allgemeinen ist daher, wie oben S. 316 ff. bemerkt, nach religiösen Gesichtspunkten zu erklären. Da es nun nicht entschieden ist, welche Krankheiten unter den Aussatzerscheinungen in unserem Abschnitte zu verstehen sind, so haben wir nur versucht, die gesetzlichen Vorschriften mit Rücksicht auf die Bestimmungen der jüdischen Tradition zu erklären. Die neueste Litteratur über Lepra vgl. bei Dillm. EL[3] 554.

α) Gesetze über den menschlichen Aussatz, 13, 1—46.

Nach der Unterschrift 14,54 zerfällt dieser wieder in zwei Arten: 1) Der Aussatz an der glatten Haut (נגע צרעת בעור בשר). 2) Der Aussatz an den behaarten Stellen des Körpers, dem Kopfe und dem Barte, der den Namen נתק führt. Die Vorschriften über ersteren sind in 13, 1—28, über letzteren in 13, 29—37 enthalten. V. 38—46 tragen noch einiges nach: über בהק v. 38—39; über קרחת und גבחת v. 40—44; endlich über das Verhalten des Aussätzigen v. 45—46. Die erste Art vom menschlichen Aussatz, die an der Haut des Fleisches, ist entweder gewöhnlicher Aussatz, der unmittelbar auf der blossen Haut entsteht (v. 1—17), oder ein solcher, der in Folge einer Entzündung oder einer Brandwunde entstanden ist, שחין und מכוה (v. 18—28). —

C. 13. V. 1. Und der Ewige sprach zu Mose und Aaron, wie folgt: V. 2. Wenn bei einem Menschen auf der Haut seines Fleisches eine Erhebung oder ein Ausschlag oder ein Fleck entsteht und es auf der Haut seines Fleisches zu einem Aussatzschaden wird, so werde er zu Aaron, dem Priester, oder zu einem seiner Söhne, den Priestern, gebracht. V. 3. Sieht nun der Priester den Schaden auf der Haut des Fleisches, und das Haar in dem Schaden hat sich in Weiss verwandelt, und der Schein des Schadens ist tiefer als die Haut seines Fleisches, so ist es ein Aussatzschaden; und sobald ihn der Priester sieht, erkläre er ihn für unrein.

Die Rede ergeht hier auch an Aaron, weil die Priester über die Aussatzschäden entscheiden sollen, vgl. Deut. 24, 8.— אדם, siehe oben S. 109. Nach dem Talmud steht hier deshalb nicht איש und אשה, weil nicht nur Erwachsene, sondern auch ein Kind am ersten Tage seines Alters מטמא בנגעים ist (Nidda 44a). — כי יהיה (s. oben S. 108). Nach ת״כ steht deshalb nicht אשר יהיה, weil das Gesetz nicht rückwirkend sein und nur die von nun an entstehenden נגעים verunreinigen sollten. Ebenso sollten bei נכרי ונתגייר und קטן שנולד die vorher an ihrem Körper entstandenen Schäden nicht verunreinigen. — בעור בשרו im Gegensatz zu dem weiter v. 29 ff. besprochenen Aussatz auf dem Haupte und dem Barte, vgl. v. 43 und Raschi das. — שאת, eine Erhebung, Erhabenheit. Der Ausdruck kommt weiter noch mehrmals vor; v. 10: שאת לבנה, eine weisse Erhebung (als unreiner Aussatz); v. 19 ebenso beim geheilten שחין; v. 28: שאת המכוה als rein; v. 43: שאת הנגע. — ספחת, von ספח giessen, ausschütten, bezeichnet wohl den Ausschlag als eine Ausschüttung aus dem Fleische und der Haut, weiter v. 6—8: מספחת, die Stelle des Ausschlages. — בהרת, von בהר leuchten, eine lichte Stelle und ein Fleck auf der Haut. R. Ismael im ת״כ sagt: בית ישראל הריני כפרתן הרי הן כאשכרוע לא שחורים ולא לבנים אלא בינונים, die Israeliten sind buchsbaumfarben, nicht schwarz und nicht weiss, sondern mittelfarbig; also wohl bräunlich. Nach Schebuot 5b ist ספחת nicht Name eines נגע, sondern etwas, das den andern beiden nahekommt, von ספח, anschliessen. Die Aussatzschäden שאת und בהרת werden אבות, Hauptschäden, genannt, während ספחת eine Nebenart (תולדה) zu jedem der beiden hinzufügt. Doch kann selbst bei der Uebersetzung „Ausschlag" angenommen werden, dass ספחת keinen bestimmten Ausschlag bezeichnet, sondern gemeinsamer Name derjenigen Arten ist, die den andern beiden, שאת und בהרת, ähnlich sind. שאת und בהרת dagegen bezeichnen nach dem Talmud bestimmte Farben von נגעים. Die בהרת ist glänzend weiss wie Schnee (עזה כשלג), und das sich diesem anschliessende ספחת hat dieselbe Farbe wie der Kalk des Tempels (כסיד ההיכל). שאת ist nach R. Meïr so weiss, wie das Eihäutchen (כקרום ביצה), und die dazu gehörige ספחת ist wie weisse Wolle (כצמר לבן). Nach den andern Weisen gleicht umgekehrt der אב der weissen Wolle und die תולדה dem קרום ביצה. Der Ausdruck שאת wird das. 6b erklärt, אין שאת אלא גבוה, שאת bedeutet eine Erhebung. Nach Raschi ist jede weisse Farbe tiefscheinend, wie der Sonnenschein tiefer zu liegen scheint als der Schatten. Nach dieser Voraussetzung, meint aber Raschi, ist v. 4 unerklärlich.

Auch ist dann nicht zu begreifen, wie der Talmud die weisse Farbe שאת als נבוה erklären konnte. Gezwungen ist auch, was andere Commentare sagen, dass שאת nur wegen seines Verhältnisses zu der noch weissern בהרת ihren Namen erhalten hat. Ferner ist nach dieser Ansicht unerklärt, dass der Ausdruck מראהו עמוק sich nur bei בהרת, nicht aber bei שאת, findet. Wir werden daher richtiger mit Wessely annehmen, dass שאת als eine Erhebung über die Haut erscheint, daher ihr Name. Denn nur das glänzende Schneeweiss, oder das ihm nahekommende Kalkweiss erscheint tiefer als die Haut. Dagegen erscheint das Weiss, das nicht glänzt, höher als die anderen Farben. So erscheint die Farbe der weissen Wolle und des קרום ביצה. Letzteres ist weniger weiss als ersteres, erscheint aber wegen seines mindern Glanzes höher, weshalb es R. Meïr als אב betrachtet, obgleich צמר לבן weisser ist. בהרת ist, wie Wessely bemerkt, der Name für jeden Fleck. Hier jedoch ist speciell von einem schneeweissen Fleck die Rede. Einen solchen musste wohl בהרת im engeren Sinne bezeichnet haben.— והיה וגו׳. Die obigen Farben können zum נגע צרעת werden, und deshalb müssen sie dem Priester gezeigt werden, damit er darüber entscheide. — נגע heisst jede Beschädigung des Körpers, jede Plage (vgl. Exod. 11, 1); נגע צרעת ist der besondere Name des Aussatzes (vom Arab. صرع, niederschlagen). — והובא, wer ihn sieht, soll ihn veranlassen, zum Priester zu gehen. — אל אהרן — או וגו׳, zum Hohenpriester oder zu einem gemeinen Priester (Ib. Es.). Dies muss hier beim Aussatz deshalb besonders betont werden, weil man sonst gemeint hätte, dass eine solche wichtige Entscheidung, welche die Verbannung eines Menschen aus der Stadt für lange Zeit zur Folge hat, nur von dem Hohenpriester getroffen werden könnte.— Es kann jeder Gesetzkundige die נגעים besichtigen, doch das טהור oder טמא muss der Priester sprechen. Auch im Deut. 21, 5 wird gesagt: ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע; ferner Deut. 24, 8: השמר בנגע הצרעת וגו׳ ככל אשר יורו אתכם הכהנים הלוים כאשר צויתים תשמרו לעשות. Wenn nun auch bei der Streitsache (ריב) nicht gerade der Priester die Entscheidung treffen muss, und im Deut. nur deshalb der Priester zur Entscheidung des ריב designirt ist, weil bei den Priestern Gesetzeskunde vorausgesetzt wird, so hat die Schrift dennoch bei נגע durch die vielfach wiederholten Bestimmungen וראה הכהן, וטהרו הכהן u. a. die Entscheidung des Priesters für unerlässlich erachtet, diese somit gewissermassen in eine Kategorie mit dem Dienste im Heiligthum (עבודה) gestellt, zu dem nur Priester befugt sind. Doch kann die Entscheidung bei נגעים auch von einem

כהן בעל מום getroffen werden. Nur ein חלל (21, 7) ist dazu untauglich, weil er den priesterlichen Charakter gänzlich eingebüsst.

וראה הכהן — בעור הבשר, der Priester hat nur die äussere Erscheinung zu beobachten. — ושער bedeutet mindestens zwei Haare, denn ein Haar heisst שַׂעֲרָה (nom. unit.). — בנגע, die Haare, deren Wurzeln in dem נגע sind, entscheiden. — הפך לבן, als Subject muss man נגע betrachten, שער ist dann Object (vgl. v. 10). Man kann aber auch mit Ibn-Esra dem Verb הפך eine intransitive (statt Pass.) Bedeutung beilegen. — ומראה הנגע עמק. Es heisst nicht הנגע עמוק, sondern nur מראה הנגע ist tiefer; ולא ממשו עמוק, der Schaden selbst ist nicht tiefer (ת״כ). מראה הנגע עמוק hezeichnet nicht die weisse Farbe, sondern die glänzende Farbe, denn der Glanz ist es, wie bereits oben im Namen Wessely's bemerkt, der den Schein tiefer macht als die Haut. Daher erklären auch ראב״ד (ה׳ נגעים 6, 1) und שאילתות (פ׳ מצורע) [gegen Maimon. und Raschi], dass nur בהרת tiefer als die Haut erscheinen muss; שאת dagegen ist nur unrein, wenn es höher als die übrige Haut erscheint, denn אין שאת אלא גבוה. Demnach ist das ומראה עמוק מן העור nur ein Zeichen, dass eine wahre בהרת hier ist; dennoch aber ist es nur unrein, wenn הפך השער לבן. Hieraus wäre zu schliessen, das שער לבן allein ohne מראה עמוק מן העור auch nicht unrein macht, da ja dann keine בהרת vorhanden, שער לבן aber ohne בהרת nicht verunreinigt, ja sogar, wenn das weisse Haar der בהרת vorangeht (שער לבן קדמה לבהרת), ist es auch nicht מטמא; selbst wenn die בהרת ursprünglich aus einem נגע entstanden war, der aber geheilt ist und nur das שער לבן zurückgelassen, um welches sich dann ein neuer נגע gebildet hat, ist dies auch nicht für unrein zu erklären (Negaïm 5, 3). Wenn demnach der folgende Vers anordnet, dass bei אין מראה עמוק und שערה לא הפך לבן eine Einschliessung erfolgt, so will dies sagen, dass, **obgleich** nicht einmal מראה עמוק, dennoch eine Einschliessung nöthig ist. Es entsteht nur die Frage: Nach dem שאילתות, der ausdrücklich erklärt: ולא מטמא בהרת לבנה ותולדתה אלא דמתחזיא עמקא בבשרא, sollte doch ohne מראה עמוק die Erscheinung gar nicht als נגע betrachtet werden, denn als בהרת müsste מראה עמוק und als שאת wieder מראה גבוה sein. Doch vielleicht meint שאילתות nur, dass בהרת ohne מראה עמוק nicht definitiv unrein (טמא מוחלט), wohl aber eine Einschliessung erforderlich macht, um darauf nach dem zweiten Zeichen, nämlich פסיון, zu forschen. Diejenigen Erklärer, welche annehmen, dass jeder נגע als עמוק מן העור erscheint, können den v. 4 nicht begreifen. רמב״ן meint zwar, dadurch, dass das Haar nicht weiss ist, erscheine auch die Farbe nicht עמוק. Dies ist aber

gezwungen, denn zwei Haare können noch nicht eine solche Veränderung im Aussehen bewirken. Abgesehen davon, dass die Worte der Schrift keineswegs die Erklärung zulassen, dass das עמק אין מראה nur eine Folge von שערה לא הפך לבן sei. Neuere Ausleger glauben, dass ומראה עמוק מן העור in gleichem Grade ein Zeichen der Unreinheit sei, wie das weisse Haar (vgl. Knobel, Dillm.). Wessely bemerkt ferner, dass v. 4 von der תולדה des בהרת, die כסיד ההיכל aussieht, spricht. Diese Ansicht wird zwar von Targ. Jon. geltend gemacht; doch scheint sie mir weder im Texte selbst noch in den Aussprüchen unserer Weisen eine Begründung zu haben. Möglich, dass T. Jon. aus der uns verloren gegangenen Mech. R. Ismaels seine Ansicht geschöpft hat.

V. 4. Wenn es aber ein weisser Fleck auf der Haut seines Fleisches ist und sein Schein nicht tiefer ist als die Haut und sein Haar sich nicht in Weiss verwandelt hat, so soll der Priester den Schaden sieben Tage einschliessen. V. 5. Sieht ihn dann der Priester am siebenten Tage, und siehe, der Schaden ist in seiner Gestalt stehen geblieben, der Schaden hat sich in der Haut nicht ausgebreitet so schliesse ihn der Priester zum zweiten Mal sieben Tage ein. V. 6. Und sieht ihn der Priester am siebenten Tage zum zweiten Mal, und siehe, dunkel ist der Schaden, und der Schaden hat sich in der Haut ausgebreitet, so soll ihn der Priester für rein erklären, es ist eine Ausschlagstelle, und er wasche seine Kleider und ist dann rein.

ואם בהרת bis מן העור ist im vorigen Verse erklärt. Oben v. 2 braucht nicht בהרת לבנה bestimmt zu werden, weil im Satze עמק מעור בשרו (v. 3) schon die weisse Farbe angegeben ist. — ושערה, das ה ist trotz des Raphe-Zeichens als Suffix zu betrachten, sonst müsste es ושְׂעָרָה heissen. — והסגיר. Der מצורע muss in einem Hause isolirt werden. R. Jakob b. Ascher (Tur, Comm. zum Pent.) erklärt im Namen seines Vaters die Einschliessung des נגע dahin, dass der Priester den Schaden mit einem farbigen Zeichen umschliesst, um dadurch nach 7 Tagen zu erkennen, ob derselbe sich über das Zeichen hinaus ausgebreitet hat. Doch wird diese Erklärung von Mecklenburg zurückgewiesen, vgl. das. u. משנה למלך zu טומאת צרעת 14, 5. Nach Talmud Megilla 8b muss der מוסגר auch ausserhalb des Lagers verweilen, und er ist auch hinsichtlich der טומאה dem מוחלט gleich; nur פריעה und פרימה (v. 45) braucht er nicht

zu beobachten. — שבעת ימים. Der Tag der Einschliessung wird mitgerechnet. — ביום השביעי. Die נגעים müssen am Tage besichtigt werden, und zwar in den mittlern Vormittags- und Nachmittagsstunden (Negaïm 2, 2). — עמד בעיניו. Nach Ramban heisst בעיניו in seinen Augen, d. h. nach seiner Beurtheilung. Doch passt in den Zusammenhang nur die Bedeutung „in seiner Gestalt.“ Die Schwierigkeit, dass es בעינו heissen müsste (Misrachi), lässt sich (mit Hirsch) durch die Annahme heben, dass בעיניו die Lehre gibt, wenn es nur in einer der verschiedenen Farben-Nüancen der נגעים (oben S. 367) geblieben, so müsse eine nochmalige Einschliessung erfolgen (s. M. Neg. 4, 7 u. תוס׳ יום טוב das.). Der Gegensatz zu עמד בעיניו ist כהה in v. 6. Trotzdem der נגע in seiner Gestalt geblieben, nicht dunkel geworden ist, wird er nicht unrein, sobald לא פשה, denn nur פסיון bewirkt die טמאה, nicht aber die Farbe des נגע; פשה heisst grösser werden, als er früher bei der ersten Besichtigung war. — שבעת. Die zweiten sieben Tage beginnen am letzten der ersten sieben, so dass es zusammen nur 13 Tage sind.

והנה כהה הנגע. Nach Maimonid. טומאת צרעת 1, 11 bedeutet כהה, er ist dunkler geworden, als eine der 4 מראות, so dass er nicht mehr die נגע-Farbe hat, und bei ולא פשה erklärt er das ו wie או; also: wenn entweder die נגע-Farbe geschwunden oder לא פשה (selbst wenn עמד בעיניו), ist er rein. Allein, dagegen hat schon Malbim eingewendet: 1) Was dunkler als die 4 מראות ist, heisst weiter v. 39: בהק und ist trotz des פסיון rein; wie könnte demnach in v. 7 gesagt werden, wenn nach dem Reinsprechen פשה eingetreten, solle der Priester ihn wieder für unrein erklären? 2) Wenn die מראה נגעים geschwunden ist, so ist er ja auch am Ende der ersten Woche rein, und es bedarf nicht der zweiten Einschliessung. Wir müssen daher mit ת״כ erklären, כהה ist zwar „dunkel“, aber nicht dunkler als die 4 מראות, sondern die מראה נגע ist geblieben; dennoch ist er rein, wenn er sich nicht ausgebreitet. Doch ist dann die Bedingung והנה כהה schwer zu erklären. Raschi will in der That annehmen, dass die Thora neben לא פשה noch die Bedingung des Dunkelwerdens (כהה) fordert; allein die Mischna (Negaïm 4, 7) lehrt ausdrücklich, dass nicht nur das Dunkelwerden entbehrlich ist, sondern sogar wenn der נגע weisser geworden, ist er rein, sobald er sich nicht ausgebreitet. Ausserdem hat gegen die Ansicht Raschi's (die er übrigens selbst im Comment. zu Megilla 8b zurückgenommen, vgl. Misrachi) Malbim bereits eingewendet: 1) Es hätte hier dann ausdrücklich die Bestimmung getroffen werden sollen, dass falls עמד

בעיניו, trotz לא פשה für unrein zu erklären ist, gerade wie bei נגעי בגדים, weiter v. 55. 2) Es wird weder bei שחין ומכוה noch bei נתק die Bedingung כהה erwähnt. 3) Bei der dunkelsten der 4 מראות würde כהה nicht anders möglich sein, als wenn die מראה נגע gänzlich schwindet, und gerade die dunkelste Farbe würde einer grösseren Erschwerung als die andern unterliegen. Es muss daher mit unsern Weisen angenommen werden, dass die Bedingung כהה nicht gefordert wird und dass es nur auf לא פשה ankommt. Entweder also steht das כהה, weil in der Regel bei בהרת nach der zweiten Woche, falls kein פסיון eintritt, der נגע dunkler wird; oder כהה bedeutet, wie Wessely behauptet, „schwach", und eben weil לא פשה, wird der נגע als **schwach** bezeichnet; oder endlich die Schrift will uns lehren, dass trotzdem der Schaden dunkel geworden und in Folge des כהה und לא פשה reingesprochen wurde, dennoch, falls später wieder ein פסיון eintritt, der Priester ihn für unrein zu erklären hat. — מספחת, eine Ausschlag-Stelle, die ohne einen andern סימן טומאה nicht unrein ist. — וכבס בגדיו. Der מוסגר ist ebenso unrein, wie der מחלט (s. ob. v. 4), nur bedarf er nicht der שתי צפרים, der תגלחת und der sonstigen Reinigungsopfer.

V. 7. Wenn sich aber der Ausschlag in der Haut ausbreitet, nachdem er dem Priester gezeigt und für rein erklärt worden war, so soll er zum zweiten Mal dem Priester gezeigt werden. V. 8. Sieht dann der Priester, und siehe, es hat sich der Ausschlag in der Haut ausgebreitet, so soll der Priester ihn für unrein erklären, ein Aussatz ist es.

ואם פשה תפשה. — פסיון ist, ebenso wie die andern Zeichen der Unreinheit, auch לאחר הפטור, d. h. nach der Reinsprechung, verunreinigend (Neg. 3, 3). — הראותו, das Suffix kann sich auf עור, oder richtiger auf הנגע im vorhergehenden Verse beziehen. — לטהרתו, von טהרה, Reinheit, d. h. so dass er für rein erklärt wurde. — וטמאו, hier bezieht sich das Suffix auf נגע; vgl. v. 5: והסגירו mit v. 4: והסגיר את הנגע.

V. 9. Wenn ein Aussatzschaden an einem Menschen entsteht, so werde er zum Priester gebracht. V. 10. Sieht dann der Priester, und siehe, eine weisse Erhebung ist in der Haut, und sie hat das Haar in Weiss verwandelt, oder eine Stelle lebenden Fleisches ist in der Erhebung, V. 11. So ist es veralteter Aussatz in der

Haut seines Fleisches, und der Priester erkläre ihn für unrein; er schliesse ihn nicht ein, denn er ist unrein.

Während die bisherigen Verse von בהרת sprachen, wird hier die Vorschrift über שאת gegeben. Nun war bisher von den beiden Zeichen, שער לבן und פסיון, die Rede; jetzt wird noch ein neues Zeichen der Unreinheit hinzugefügt, nämlich מחיה. Es könnte der oberflächlichen Betrachtung scheinen, dass die bei בהרת angegebenen Unreinheits-Zeichen nur für diese, aber nicht für שאת gelten, während מחיה wieder nur bei שאת Zeichen der Unreinheit ist. Doch unsere Weisen haben uns gelehrt, dass alle סימני טומאה in gleicher Weise für בהרת, שאת und ihre תולדות gelten. Dieser Tradition widerspricht der Wortlaut der Schrift keineswegs. Denn auch bei den Opfergesetzen (Lev. 1) finden wir, dass einige Vorschriften erst bei עולת צאן vorgetragen werden, wiewohl sie auch bei עולת בקר gelten. Allerdings haben wir dort (S. 133) den Grund angegeben, warum die betreffenden Vorschriften gerade bei צאן stehen, und auch hier muss es seinen Grund haben, weshalb die verschiedenen Zeichen bei den verschiedenen Arten angegeben werden. Richtig scheint die Bemerkung Wessely's zu sein, dass das Zeichen שער לבן gewöhnlich bei בהרת, dagegen מחיה wieder bei שאת vorkommt. Dies ist um so einleuchtender, als die Schrift hier ausdrücklich שאת als einen צרעת נושנת erklärt. Zeigt einerseits die מחיה auf einen alten Aussatz, der lange gegen das lebende Fleisch angekämpft, bis er zum Ausbruche gekommen, so kann anderseits der Aussatz nicht die glänzende Farbe haben, die bei einem neuen Aussatz zur Erscheinung kommt, und es zeigt sich daher nicht eine בהרת, sondern eine שאת. Wir lernen zugleich aus den ersten beiden Abschnitten der Aussatzgesetze, dass es nur zwei Haupt-מראות gibt, nämlich בהרת und שאת; von ספחת dagegen handelt kein besonderer Abschnitt, sondern sie erscheint nur als Nebenart zu בהרת (und die Trad. lehrt, dass es auch zu שאת eine ספחת gibt). Bei ספחת des בהרת scheint gewöhnlich das Zeichen פסיון vorzukommen, weshalb die Lehre von der Einschliessung und dem פסיון bei ספחת vorgetragen wird. Es ist also בהרת ein gewöhnlich sofort beim ersten Entstehen hell ausbrechender und durch שער לבן zur Erscheinung kommender Aussatz; שאת ist im Gegentheil ein lange versteckt bleibender, endlich nach langem Kampfe aber doch hervorbrechender und durch מחיה sich bekundender Aussatz; ספחת steht gewöhnlich in der

Mitte; es bricht nicht sofort aus, zeigt sich aber nach einer Woche oder nach zwei Wochen durch מספחת.

נגע צרעת וגו׳. והיה nach dem nomen rect. Ew. 317c. Die Wiederholung der Einleitung, die doch nach v. 2 überflüssig erscheint, ist deshalb nothwendig, weil man sonst glauben könnte, der Satz: וראה — שאת לבנה beziehe sich auf das Vorhergehende und es werde hier von dem Falle gesprochen, dass nach der Reinsprechung der בהרת sich derselbe Schaden als שאת לבנה wieder gezeigt hat. — והיא — שער לבן. Da weiter v. 14 gelehrt wird, dass מחיה allein ohne שער לבן ein Zeichen der Unreinheit ist, so wissen wir, dass auch hier in diesem Satze das והיא — שער לבן nicht als zur מחיה noch nöthige Bedingung erklärt wird. Es mag vielmehr die Erscheinung des שער לבן gewöhnlich mit שאת verbunden gewesen sein. Schwierig aber ist es, wozu dann noch מחיה nöthig ist, da doch שער לבן allein, wie oben bei בהרת gelehrt wurde, als Unreinheits-Zeichen gilt. Wollte man aber behaupten, nur bei בהרת ist שער לבן Zeichen der Unreinheit, nicht aber bei שאת, so widerspräche das der jüdischen Tradition, und auch der schlichte Verstand sagt uns, dass der veraltete Aussatz, שאת, in Bezug auf שער לבן nicht geringer sei, als die eben erst ausgebrochene בהרת. Es muss daher ומחית gleich או מחית aufgefasst werden, wofür das אתנח bei לבן spricht, (vgl. Wessely); demnach wird hier gesagt, dass in beiden Fällen der Aussatz für unrein zu erklären ist, sowohl bei שער לבן als bei מחיה. Die Bestimmung von שער לבן scheint aber überflüssig zu sein; daher sagt ת״כ, dass hier durch die Zusammenstellung von שער לבן und מחיה der שיעור נגע auf sechs Haar-Raum-Breite im Quadrat, also auf 36 Haar-Raum-Breite bestimmt wird (d. i. ein גרים, eine Bohnenhälfte). Ausserdem aber lernen wir noch hieraus, dass selbst bei dem veralteten Aussatze שאת dennoch שער לבן nur dann verunreinigt, wenn es nach der Erscheinung der שאת entstanden ist, nicht aber, wenn es vorher schon da war, obwohl auch im letzteren Falle zu vermuthen ist, dass der Aussatz das שער לבן hervorgebracht, da ja der Aussatz veraltet und vor der Erscheinung der שאת schon vorhanden war. Daher steht auch hier ausnahmsweise das aktive הפך, um zu betonen, dass es nöthig ist, היא הפכה שער, dass sie, die שאת, das שער verwandelt hat. Dass bei בהרת auch nöthig ist, בהרת קודם לשער לבן, kann dann aus שאת gefolgert werden. Zugleich wird mit dem danebenstehenden ומחית — בשאת gezeigt, dass מחיה in dieser Beziehung von שער לבן verschieden ist, indem מחיה, selbst wenn es dem שאת vorangegangen, als סימן טומאה zu betrachten ist. Es ist

auch möglich, dass unser Satz lehren will, dass selbst wenn der Aussatz durch שער לבן und מחיה zusammen für unrein erklärt wurde, derselbe im Falle, dass כלו הפך לבן (v. 13), rein ist, trotzdem das שער לבן noch darin geblieben; dass also שער לבן nur סימן טומאה ist, wenn wenigstens etwas בשר חי daneben sich befindet, wie dies in ת״כ zu v. 15 gelehrt wird. — מחיה, nach Ew. (Lehrb. 52b.) „Anzeichen", von חוה, anzeigen (Targg. רושם); nach Fürst u. A. „Mal, Fleck" (von מחה); richtiger aber erklärt man es (von חיה) als die Stelle, wo sich das בשר חי befindet. בשר חי ist das lebende Fleisch im Gegensatz zum aussätzigen, das gefühllos und abgestorben ist (vgl. Num. 12, 12). Der שיעור von מחיה ist שתי שערות oder כעדשה im Quadrat, was ebenfalls aus der Zusammenstellung von שער לבן und מחיה geschlossen wird. Ferner muss מחיה allseitig von שאת umgeben (מבוצר) sein, während שער לבן auch am äussersten Rande des נגע ein סימן טומאה ist. — וטמאו. Das Suffix hier, wie in יסגירנו, bezieht sich auf אדם.

V. 12. Bricht aber der Aussatz in der Haut weiter hervor, und es bedeckt der Aussatz die ganze Haut des Schadens, von seinem Kopfe bis zu seinen Füssen, so weit die Augen des Priesters sehen, V. 13. Und sieht der Priester, und siehe, es bedeckt der Aussatz sein ganzes Fleisch, so soll er den Schaden für rein erklären, er hat sich ganz in Weiss verwandelt, er ist rein. V. 14. An dem Tage aber, an welchem daran lebendes Fleisch gesehen wird, wird er unrein. V. 15. Sieht der Priester das lebende Fleisch, so erkläre er ihn für unrein, das lebende Fleisch, es ist unrein, Aussatz ist es. V. 16. Wenn aber das lebende Fleisch sich wieder in Weiss verwandelt, so komme er zum Priester. V. 17. Und sieht ihn der Priester, und siehe, der Schaden hat sich in Weiss verwandelt, so erkläre der Priester den Schaden für rein, rein ist er.

פרח heisst von innen hervorbrechen, daher steht hier הצרעת und nicht הנגע, wie oben bei פסיון; denn oben ist es eben die Erscheinung des נגע, die ein wenig weiter um sich gegriffen hat, hier aber ist es die innere Krankheit des צרעת, die von innen hervorgebrochen und am ganzen Körper sichtbar geworden. Damit begreifen wir auch den folgenden Satz וכסתה עור הנגע; die ganze Haut, heisst עור הנגע, eine Haut, in der ein Schaden sichtbar ist. Nun aber ist in dieser עור הנגע überall die innere צרעת ausgebrochen. Mit andern Worten: die צרעת, die früher blos in der נגע-Stelle sich

gezeigt, ist jetzt in der ganzen עור הנגע sichtbar geworden. In ת״כ wird von dem Ausdrucke עור הנגע zugleich die Lehre deducirt, dass die פריחה nur in den für den נגע empfänglichen Stellen (nicht auch etwa in שחין המורד ומכוה המורדת, s. weiter v. 18) erscheinen muss. — מראשו וגו׳. Dies schliesst ראש זקן ורגלים die behaarten Kopftheile, den Bart und die Fusssohlen aus, wo die פריחה nicht sichtbar sein muss. — לכל מראה וגו׳. Dies schliesst בית הסתרים aus, und was sich nicht in ungezwungener Stellung dem Anblick des Priesters darbietet, sondern von Hautfalten und Körperbiegungen verdeckt ist (vgl. Neg. Abschn. II). — כלו — טהור הוא. Mischna Negaïm 8, 1 lehrt: הפורח מן הטמא טהור, מן הטהור טמא. Nur nach einer טומאה, und zwar sowohl nach הסגר als nach החלט, ist פורח בכלו rein, nicht aber nach einer טהרה. (Deshalb heisst es hier וטהר את הנגע, nicht einfach: וטהרו). Es ist daher Vorschrift: הבא כולו לבן יסגיר, wer von vorn herein ganz weiss vor den Priester gebracht wird, muss eingeschlossen werden, damit man sehe, ob sich nicht nach der ersten oder zweiten Woche ein סימן טומאה zeigen wird. Ist einer, der nach dem zweiten הסגר für rein erklärt worden war, כולו הפך לבן geworden, so ist er טמא מחלט, denn es ist dies ein grosser פסיון, der nicht geringer ist, als ein kleiner פסיון.

וביום הראות וגו׳. In M. katan 7b wird von hier die Lehre entnommen, dass mancher Tag für die Besichtigung der נגעים nicht geeignet ist, nämlich die Festtage und die 7 Hochzeitstage für den חתן. Auch am Sabbat werden נגעים nicht besichtigt, selbst wenn der siebente הסגר-Tag auf Sabbat fällt (vgl. Neg. 1, 4). — בשר חי. Der שיעור dieses בשר חי ist ebenso wie oben כעדשה. Nach Wessely will die Schrift lehren, das בשר חי habe die Wirkung, dass die ganze פריחה als נגע betrachtet wird, weil man sonst glauben könnte, durch die פריחה sei der נגע ganz geschwunden und demnach מחיה nicht mehr מטמא. Unsere Weisen meinen, die Schrift lehrt, wenn die צרעת auch die (nicht dem Anblicke des Priesters sich darbietenden) ראשי אברים bedeckt hat und dann diese ראשי אברים wieder gesund geworden, so sei auch dies als מחיה zu betrachten (vgl. ת״כ). — הבשר החי טמא וגו׳. Nur dieses, nicht aber שער לבן ist מטמא. — או כי וגו׳, wie או נודע, Exod. 21, 36. — ללבן selbst ein מראה בהק (v. 39) ist hier auch מטהר; dagegen gilt die in v. 13 befindliche Vorschrift: כולו הפך לבן טהור nur von einer צרעת-Farbe, בהק wird dabei nicht als לבן betrachtet. — ובא אל הכהן, da er als טמא מחלט nicht in das Lager kommen darf, so ist hier gemeint, der Priester soll zu ihm

hinausgehen, vgl. 14, 3. — טהור הוא. Obgleich dieses לבן sich bereits einmal als wandelbar gezeigt hat, so ist er dennoch rein.

V. 18. Und Fleisch, wenn daran in seiner Haut eine Entzündung entsteht und sie ist geheilt, V. 19. Und es entsteht an der Stelle der Entzündung eine weisse Erhebung oder ein weissrother Fleck, so soll er dem Priester gezeigt werden. V. 20. Und sieht der Priester, und siehe, sein Schein ist niedriger als die Haut, und sein Haar hat sich in Weiss verwandelt, so soll ihn der Priester für unrein erklären, ein Aussatzschaden ist es, der in der Entzündung ausgebrochen ist. V. 21. Wenn aber der Priester es sieht, und siehe, es ist kein weisses Haar daran und es ist nicht niedriger als die Haut und es ist dunkel, so soll der Priester ihn sieben Tage einschliessen. V. 22. Und wenn es sich in der Haut ausbreitet, so erkläre ihn der Priester für unrein, es ist ein Schaden. V. 23. Wenn aber der Fleck an seiner Stelle bleibt und sich nicht ausbreitet, so ist er eine Vernarbung der Entzündung und der Priester erkläre ihn für rein.

ובשר, nicht אדם oder איש; denn während צרעת eine Krankheit ist, die nur beim Menschen vorkommt, kann שחין, wie Exod. 9, 10 zeigt, sowohl beim Menschen als beim Vieh entstehen; der שחין wird also vom בשר erzeugt (Malbim). — בו בעורו, an ihm, nämlich an seiner Haut, vgl. Ew. 309c, Ges. 131n. Nach ת״כ lehrt die Ausdrucksweise בו בעורו, dass bei שחין auch in dem Falle, wo der נגע keine Möglichkeit hat, sich auszubreiten, die Einschliessung erfolgt, obgleich dann nur ein Zeichen der Unreinheit (שער לבן) möglich ist (vgl. Malbim 99). — שחן heisst entzündet sein, daher שחין, eine Hautentzündung. Diese kann entweder von innen heraus oder durch einen Schlag entstehen. Entsteht aber eine solche Entzündung durch Feuer oder durch etwas, das vom Feuer erhitzt wurde (תולדת האור), so heisst sie מכוה (ein Brandgeschwür), Neg. 9, 1. — ונרפא, hier ist nicht von vollkommener Heilung die Rede, denn dann würde nicht v. 20 gesagt werden בשחין פרחה. Es spricht hier vielmehr von dem Zustande, wo die Heilung beginnt. Hat die Heilung noch gar nicht begonnen, so heisst die Wunde שחין המורד (der sich empörende, d. h. der Heilung noch widerstrebende שחין). An einem solchen kann kein נגע טמא entstehen. Nur wenn es נרפה ולא נרפה ist, d. h. wenn die Entzündung anfängt zu heilen, indem sich statt der zerstörten Haut eine neue feine Haut כקליפת השום (wie die Schale

des Knoblauchs) gebildet, unterliegt die Stelle den besondern Vorschriften, die hier in unsern Versen gegeben werden (das. 9,2 und ת״כ). — שאת und בהרת; selbstverständlich sind deren תולדות bei שחין ebenfalls dem Priester zu zeigen. — אדמדמת, stark roth, wie Sifra v. 49 erklärt. Das Wort bezieht sich wahrscheinlich auf beide, שאת und בהרת. Es wird also von einer neuen Farbe gesprochen, einer zusammengesetzten (Ew. 270d), Weiss und Roth gemischt, die unsere Weisen פתוך (gemischt) nennen. Diese Farbe ist nach der Tradition bei den נגעי עור בשר ebenfalls מטמא, sie ist aber wahrscheinlich deshalb erst hier bei שחין genannt, weil sie hier am häufigsten vorkommt. — מראה שפל. Nach Wessely ist ein מראה עמוק tiefer als ein שפל, und hier, wo das Weiss mit Roth gemischt ist, erscheint der נגע weniger tief, als oben (v. 3) bei der reinweissen בהרת (ebenso schon Ramban zu v. 3). Malbim meint, עמוק wird von einer Tiefe gebraucht, die von allen Seiten tiefer als die Umgebung ist, wie בור עמוק, eine tiefe Grube; ein מראה שפל dagegen ist nur an einer Seite von einer Erhöhung begrenzt, wie שפלה, die Niederung, nur im Verhältniss zum nahen Gebirge niedriger ist. Hier nun beim weiss-rothen Fleck kann der Schaden auch an der weissen Seite niedrig, an der rothen Seite aber hoch erscheinen, daher שפל. Unsere Stelle kann sich nur auf בהרת beziehen, wie ja in v. 23 ausdrücklich בהרת steht, denn bei שאת ist der Schein nicht niedriger als die Haut (vgl. oben S. 368).— ושפלה איננה spricht, wie oben v. 4, von einer תולדה der בהרת; והיא כהה heisst, sie ist zu schwach oder zu dunkel, und in Folge dessen hat sie kein שער לבן erzeugt. מחיה kann bei שחין nicht vorkommen, da die Stelle noch nicht ganz geheilt ist. — והסגירו, bei שחין und מכוה findet nur eine einmalige Einschliessung statt. — פשה, wenn die בהרת sich ausgebreitet; נגע היא so ist es ein Schaden und ist unrein, es ist nicht eine Folge der Entzündung, sondern ein נגע, der in Folge des Aussatzes entstanden. — תחתיה, an ihrer Stelle, wie תחתיו in Exod. 16, 29 (10, 23). — Es heisst hier aber nicht, wie oben v. 5, בעיניו, weil, wie ת״כ lehrt, der סמין hier auf die שחין-Stelle beschränkt ist und eine Ausbreitung in die gesunde Haut, oder selbst in eine מכוה-Stelle keine Unreinheit bewirkt; daher steht תחתיה, damit das folgende לא פשתה darauf bezogen und nur פשה תחתיה für unrein erklärt werde (s. Malbim 108). — צרבת, von צרב = שרף brennen, sengen, heisst die Stelle, die von der Entzündung getroffen ist und zu vernarben angefangen hat. Es ist derselbe Zustand, von dem auch v. 18 spricht; der Priester soll es aber für rein erklären, weil es nur צרבת השחין

und kein נגע ist. Hiermit erklärt es sich, warum hier צרבת השחין הוא vor וטהרו הכהן steht, anders oben v. 6.

V. 24. Oder Fleisch, wenn in seiner Haut ein Brandgeschwür vom Feuer entsteht, und die heilende Stelle des Brandgeschwürs ist ein weiss-rother oder ein weisser Fleck, V. 25. Und der Priester sieht sie, und siehe, das Haar hat sich im Fleck in Weiss verwandelt und ihr Schein ist tiefer als die Haut, so ist es ein Aussatz, der im Brandgeschwür ausgebrochen, und der Priester erkläre ihn für unrein, es ist ein Aussatzschaden. V. 26. Wenn aber der Priester sie sieht, und siehe, im Fleck ist kein weisses Haar, und sie ist nicht niedriger als die Haut, und sie ist dunkel, so schliesse ihn der Priester sieben Tage ein. V. 27. Und es sieht ihn der Priester am siebenten Tage, hat sie sich ausgebreitet in der Haut, so erkläre ihn der Priester für unrein, ein Aussatzschaden ist es. V. 28. Wenn aber der Fleck an seiner Stelle bleibt, sich nicht in der Haut ausbreitet, so ist es eine Erhebung des Brandgeschwürs, und der Priester erkläre ihn für rein, denn es ist eine Vernarbung des Brandgeschwürs.

או disjunktiv, wie Exod. 21, 36. — מכוה, von כוה brennen, eine Stelle, die durch Feuer oder einen vom Feuer erhitzten Gegenstand verbrannt ist (Neg. 9, 1). — מחית, die genesende Stelle, die, wie oben bei שחין, zu heilen begonnen. עמק; weil zuletzt von dem blos weissen Fleck (לבנה) gesprochen wird, darum steht hier עמק und nicht שפל, wie oben v. 20. In v. 26 heisst es dagegen שפלה, dem אדמדם entsprechend. — שאת המכוה lehrt, dass auch die Farbe der שאת für rein erklärt wird, wenn kein Unreinheitszeichen erscheint. Die Gesetze von שחין und מכוה sind einander gleich, dennoch ist es die Weise der Schrift, namentlich im Lev., die Vorschriften bei den verschiedenen Objecten zu wiederholen. Zugleich lernen wir aus dieser Wiederholung, dass man die beiden Arten nicht zu einem נגע verbindet, wenn jede die Grösse von einem halben גרים hat. (Neg. 9, 2). — Die Vorschriften über נגעים an unbehaarten Stellen resümiren sich im Folgenden: Findet man bei einem Menschen an einer gesunden Stelle der Haut einen Fleck von der Grösse eines גרים, der eine der 4 Farben: Schneeweiss, Kalkweiss, Wollweiss oder Eihäutchenweiss hat, oder auch wenn eine dieser Farben mit Roth gemischt ist, so wird er vor den Priester gebracht. Sieht der Priester eines der beiden Zeichen der Unreinheit, nämlich weisses Haar (שער לבן) oder eine lebende

Stelle (מחיה) daran, so erklärt er ihn sofort für unrein. Ist keines der beiden Zeichen daran, so schliesst er ihn ein. Nach sieben Tagen gibt es dann neben den genannten zweien noch ein drittes Unreinheitszeichen, nämlich die Ausbreitung (פשיון). Ist keines der drei Zeichen sichtbar, so erfolgt eine zweite Einschliessung, und ist nach 7 Tagen noch kein סימן טומאה sichtbar, so ist er rein; doch kann selbst nach der Reinsprechung jedes der drei Zeichen ihn wieder unrein machen. Eine Aussatz-Farbe auf einer von שחין oder מכוה getroffenen Stelle hat am Anfang nur ein Unreinheitszeichen, nämlich שער לבן, und wird nur einmal eingeschlossen*), worauf dann noch ein zweites Zeichen, nämlich פשיון, die Unreinheit bewirken kann. Ist nach 7 Tagen keines der סימני טומאה sichtbar, so wird er für rein erklärt.

V. 29. Wenn bei einem Manne oder einem Weibe ein Schaden am Kopfe oder am Barte entsteht V. 30. Und der Priester sieht den Schaden, und siehe, sein Schein ist tiefer als die Haut und es ist dünnes goldgelbes Haar darin, so erkläre ihn der Priester für unrein, ein Haaraussatz ist es, es ist ein Aussatz am Kopfe oder am Barte.

ואיש או אשה muss hier deshalb stehen, weil man glauben könnte, die folgenden Vorschriften gelten nur dem Manne und nicht dem Weibe, da bei letzterer צרעת הזקן in der Regel nicht stattfindet (Wessely). — בו bezieht sich auf איש allein, und der ganze Abschnitt fährt dann, wie die übrigen, im mascul. fort, nachdem einmal der irrthümlichen Ansicht vorgebeugt wurde. — נגע בראש וגו. Der Schaden am Kopfe oder am Barte zeigt sich zunächst durch ein Ausfallen des Haares an einer Stelle von der Grösse eines גריס. Nach Ramban muss ausserdem diese Stelle eine andere Farbe als seine Umgebung haben. Maimon. dagegen u. A. meinen, es bedarf gar keiner Farbenveränderung, und der blosse Haarausfall wird נגע genannt, s. טומאת צרעת 8, 1 u. משנה למלך das. Jedenfalls aber ist nicht eine der 4 Farben, die oben bei נגעי עור בשר vorkommen, nöthig, um hier den Verdacht des Aussatzes zu erregen; dies gibt auch Ramban zu. Wenn aber weiter v. 40—43 gelehrt wird, dass ein Vorder- oder Hinterkahl-

*) Vgl. hierüber die Baraita des R. Ismael, Anf. Sifra, Regel 8, und Hirschfeld, Halachische Exegese, S. 428 f.

kopf rein ist, so muss zwischen dem Haarausfall des נתק und dem Kahlkopf ein Unterschied bestehen. Nach ראב״ד (Comment. zum Sifra) ist נתק eine vereinzelte kahle Stelle in der Mitte des Hauptes, die ringsum vom Haarwuchs umgeben ist, קרחת oder גבחת bezeichnet dagegen den ganz kahl gewordenen Hinter- oder Vorderkopf. Jedoch R. Simson zu Neg. 10, 10 meint, קרחת und גבחת bezeichnen einen unheilbaren Kahlkopf, dessen Haare nie wieder wachsen, נתק aber ein temporäres Ausfallen der Haare. Ramban will diese Ansicht im Stamme נתק finden, welcher reissen, trennen bedeutet, während weiter der Ausdruck מרט gebraucht wird, der ein gänzliches Ausfallen bezeichnet. Indessen ist nach Maimon. in ה׳ טומאת צרעת 5, 8 auch der als קרח zu betrachten, dem durch eine Krankheit oder durch eine Salbe das Haupthaar ausgefallen, selbst wenn das Haar wieder wachsen kann.*) Wahrscheinlich ist danach נתק, wie Wessely erklärt, ein Haarausfall in Folge der innern Krankheit des Aussatzes, der sich dadurch bekundet, dass das Haar zuerst erkrankt, dann dünn wird und ausfällt, während קרחת oder גבחת beim Ausfallen der Haare durch eine andere Krankheit, durch Alter oder durch eine Salbe entsteht, wobei das ausfallende Haar gesund, wie das übrige Haar, ist.— בזקן. זקן erstreckt sich מן הפרק של לחי עד פיקה של גרגרת, vom Gelenke des Kinnbackens bis zum Kehlkopf (Neg. 10, 9). — מראהו עמוק, das würde eine glänzende weisse Farbe sein; doch ist dies nicht nöthig, um eine Unreinheit zu bewirken. Das Zeichen der Unreinheit ist vielmehr, wie aus den folgenden Versen deutlich zu ersehen ist, blos das שער צהוב (das goldgelbe Haar). מראהו עמוק steht wohl nur deshalb, weil ein Aussatz von glänzender Farbe gewöhnlich das goldgelbe Haar erzeugt. Zugleich lernen wir daraus, dass selbst bei der בהרת-Farbe nicht שער לבן, sondern שער צהוב das Unreinheitszeichen ist**). Nach ת״כ zeigt uns die Schrift, dass nur נתק בידי שמים unrein macht, so wie die מראה auch nur בידי שמים entstehen kann; wird dagegen das Haar durch Menschenhand ausgerissen, so ist es kein נתק. — שער bedeutet auch hier mindestens zwei Haare. — צהוב = זהוב. — דק bezeichnet das Haar als krankhaft, geschlagen, (vgl. Gen. 41, 6).

---

*) Die Meinungsverschiedenheit zwischen ר״ש und רמב״ם beruht auf einer Verschiedenheit der Lesart im Sifra zu v. 40, vgl. Lichtenstein, שם עולם (Comment. zu Lev.) S. 228.

**) Ueber die Deduction dieser Lehre nach den Ismaelischen Regeln, vgl. die Baraita des R. Ism. Anf. Sifra, Regel 9, und Hirschfeld, Halachische Exegese S. 481 f.

Nach R. Aqiba ist es dadurch geschlagen, dass es kurz geworden; R. Jochanan b. Nuri dagegen meint, das Krankhafte des Haares zeigt sich darin, dass es dünner als das übrige Haar ist (ת״כ). Daraus, dass hier nicht gesagt wird: ושער בנגע הפך צהוב, schliesst R. Jehuda, dass שער צהוב sowohl הפוך, d. h. wenn es erst in Folge des נגע eingetreten, als אינו הפוך, d. h. wenn es schon vor dem נגע da war, als Unreinheitszeichen gilt. R. Simon dagegen ist der Ansicht, dass נתק hierin den נגעי עור בשר gleich ist; das goldgelbe Haar ist demnach auch nur dann als Unreinheitszeichen zu betrachten, wenn es הפוך ist.

V. 31. Wenn aber der Priester den Schaden des Haaraussatzes sieht, und siehe, sein Schein ist nicht tiefer als die Haut, es ist aber auch kein schwarzes Haar darin, so soll der Priester den Schaden des Haaraussatzes sieben Tage einschliessen. V. 32. Sieht der Priester den Schaden am siebenten Tage, und siehe, der Haaraussatz hat sich nicht ausgebreitet und es ist kein goldgelbes Haar darin entstanden und der Schein des Haaraussatzes ist nicht tiefer als die Haut. V. 33. So soll er sich scheeren, den Haaraussatz aber soll er nicht scheeren und der Priester soll den Haaraussatz zum zweiten Male sieben Tage einschliessen. V. 34 Sieht dann der Priester den Haaraussatz am siebenten Tage, und siehe, der Haaraussatz hat sich in der Haut nicht ausgebreitet, und sein Schein ist nicht tiefer als die Haut, so erkläre ihn der Priester für rein; er wasche seine Kleider und ist rein.

אין מראה עמוק וגו׳. Knobel und Keil meinen, es sei in diesem Verse שער שחור ein Schreibfehler für שער צהוב (vgl. LXX), weil ja dies Hauptbedingung sei, dass kein שער צהוב darin ist, denn wäre ein goldgelbes Haar darin, so würde er sofort für unrein erklärt werden. Allein dies ist ein Irrthum. Dass kein שער צהוב darin ist, liegt schon in dem Satze אין מראהו עמוק מן העור, was man deutlich sieht, wenn man v. 32 mit v. 34 vergleicht. Dagegen darf die Bestimmung ושער שחור אין בו nicht fehlen. Denn נתק unterscheidet sich von den andern Aussatzschäden dadurch, dass es dabei auch ein Reinheitszeichen gibt, und wenn dieses סימן טהרה vorhanden ist, schaden alle Unreinheitszeichen nicht. Dieses Reinheitszeichen ist שער שחור, was wir deutlich aus v. 37 lernen. Es muss daher hier gesagt werden, dass die Einschliessung nur dann erfolgt, wenn kein שער שחור daran ist; wird aber dies Reinheitszeichen gefunden, so

kann ihn der Priester sofort für rein erklären, und es ist keine Einschliessung erforderlich. Nach ת״כ ist nicht gerade schwarzes Haar nöthig, sondern jedes Haar, das nicht צהוב, heisst שחור (dunkel). — שער, wie sonst, mindestens zwei Haare. — לא פשה הנתק. Es heisst nicht לא פשה הנגע, sondern הנתק; daraus schliesst Wessely, dass der פשיון nicht auch in der נגע-Farbe bestehen muss, sondern wenn nur der נתק, d. h. der Haarausfall, weiter um sich gegriffen, so gilt es auch als „Ausbreitung". — ולא היה וגו׳, ומראה הנתק וגו׳. Es scheint, dass מראהו עמוק gewöhnlich der Anfang des שער צהוב ist, da immer entweder neben שער צהוב auch מראהו עמוק steht oder מראהו עמוק geradezu die Stelle des שער צהוב vertritt. — והתגלח*). Dieses Scheeren unterscheidet sich von dem in 14, 8 f. vorgeschriebenen Scheeren dadurch, dass letzteres nur durch den Priester und vermittelst תער vollzogen wird, ersteres aber בכל אדם und בכל דבר geschehen kann. — ואת הנתק וגו׳. Onk. übersetzt ודעם נתקא; nach der Mischna Neg. 10, 5 soll er zwei Haare rings um den נתק stehen lassen, da bei einem נתק מוסגר kein Haar ist und daher את הנתק sich nur auf die Stelle neben dem נתק beziehen kann. Zugleich aber lernen wir aus dieser Stelle, dass man auch bei einem נתק מחלט nicht das goldgelbe Haar des נתק scheeren darf, um so den סימן טומאה zu vernichten. Es hat daher das Verbot: ואת הנתק לא יגלח auch den einfachen Sinn, dass man das Haar des נתק nicht scheeren darf (vgl. ת״כ). משנה למלך in טומאת צרעת 8, 1 schliesst aus der Bestimmung der Mischna, zwei Haare überall ringsum das נתק stehen zu lassen, um den פשיון zu erkennen, dass der נגע הנתק nicht in einer Veränderung der Hautfarbe, sondern nur im Ausfallen der Haare besteht, da ja bei einer Farbenveränderung auch dann die Ausbreitung des Schadens sichtbar wäre, wenn das ganze Haupt geschoren würde. Doch meint Wessely, dass dieser Schluss unberechtigt ist, da, wie bereits oben bemerkt, der פסיון nicht in der Veränderung der Farbe, sondern blos im Haarausfalle zu bestehen braucht. Will man dies aber auch Wessely nicht zugeben, sondern behaupten, dass der פשיון in Allem stattfinden muss, worin der נגע besteht, demnach also sowohl der Haasausfall als auch die veränderte Farbe weiter um sich greifen müssen, so ist dennoch der Beweis des משנה למלך nicht stichhaltig, denn die zwei Haare ringsum müssen deshalb stehen

*) Das ג׳ רבתי wird wohl den Ausspruch des Talm. (Qidduschin 30a) andeuten, dass hier der mittelste v. von der Thora sei; doch findet sich in den Ausgaben nach Lev. 8,7 der Vermerk, dass dort diese Mitte sei (vgl. Norzi das., Tr. Sophrim 9,3 und Aguda p. 227 Sp. 2).

bleiben, damit auch der פשיון am Haarausfall erkennbar sei, da der פשיון in der Farbenveränderung allein nicht genügt. — ומראהו איננו עמוק steht hier anstatt ואין בו שער צהוב, wenn also nach zwei Wochen kein סימן טומאה (פשיון oder שער צהוב) sich vorfindet, ist er rein; וכבס בגדיו, er hat nur als טמא מוסגר seine Kleider zu waschen, wie oben v. 6.

V. 35. Wenn sich aber der Haaraussatz in der Haut nach seiner Reinheit ausbreitet. V. 36. Und es sieht ihn der Priester, und siehe, der Haaraussatz hat sich in der Haut ausgebreitet, so hat der Priester nicht erst nach dem goldgelben Haare zu suchen; er ist unrein V. 37. Ist aber der Haaraussatz in seiner Gestalt geblieben und ist schwarzes Haar darauf gewachsen, so ist der Haaraussatz geheilt, er ist rein und der Priester erkläre ihn für rein.

Dass פסיון auch nach der Reinsprechung unrein macht, muss gesagt werden, da man sonst glauben würde, nach der Reinsprechung fange Alles wieder von vorne an, und פסיון schadet da ebensowenig, wie am Anfang. Es war aber nicht nothwendig zu bestimmen, dass שער צהוב auch nach der Reinsprechung unrein macht, da dies ja auch am Anfange als Unreinheitszeichen gilt. — ואם בעיניו עמד. Da שער שחור als Reinheitszeichen anzusehen ist, selbst wenn פשה, so ist das ואם בעיניו וגו׳ schwierig. Man wäre versucht zu erklären: wenn עמד בעיניו **oder** שער שחור וגו׳. Allein dass er bei עמד בעיניו für rein erklärt wird, ist bereits v. 35 bestimmt, wozu soll die Wiederholung? Die Erklärung von Wessely und Hirsch, בעיניו עמד beziehe sich auf das vorhergehende פשה (der נגע ist in der eben besprochenen Gestalt der Ausbreitung geblieben), ist sehr gezwungen. Wir glauben, die Schrift will mit der Doppelbedingung, עמד בעיניו und שער שחור, nicht sagen, dass die Reinsprechung unterbleibt, falls sich eine Ausbreitung des נתק mit schwarzem Haare gezeigt hätte, sondern nur dann erfolgt nicht absolute Reinsprechung, wenn der Priester zuerst die Ausbreitung wahrgenommen, demgemäss ihn für unrein erklärt hat, und später im נתק schwarzes Haar gewachsen ist. In diesem Falle ist zwar das schwarze Haar ebenfalls Zeichen der Heilung, dennoch aber kann der Priester ihn nicht für vollständig rein erklären und nach seinem Hause schicken. Denn nachdem der Aussätzige einmal טמא מחולט war, muss er selbst nach der Heilung sich erst den Reinigungen unterziehen, welche in c. 14 vorgeschrieben sind. Wenn aber בעיניו עמד הנתק (bei der früheren Besichtigung nämlich) und dann שער שחור צמח בו, so ist

der נתק geheilt, er ist rein, und der Priester kann ihn für vollständig rein erklären (er hat blos seine Kleider zu waschen, wie in v. 35 vorgeschrieben), ohne erst die Reinigungsceremonien vornehmen zu müssen. Da nach der hier angegebenen Weisung שער שחור ein Zeichen ist, dass der נתק geheilt sei, so kann neben dem שער שחור weder שער צהוב noch פשיון etwas schaden; ja noch mehr, nach der Mischna Neg. 10, 8 ist selbst, wenn das schwarze Haar wieder ausgegangen, dennoch der נתק als geheilt zu betrachten. Beim Haaraussatz gibt es demnach ein סימן טומאה, nämlich goldgelbes Haar, und ein סימן טהרה, dunkles Haar. Ist keines von beiden sichtbar, so erfolgt zweimal hintereinander eine siebentägige Einschliessung (wie bei נגע עור בשר), worauf jedes Mal auch פשיון als סימן טומאה gilt. Tritt nach zweimaliger Einschliessung gar kein Zeichen hervor, so ist er rein. Die Halacha unterscheidet indessen zwischen dem שער שחור צמח (dem im נתק wachsenden dunklen Haare) und dem משואר (dem zurückgebliebenen, nicht ausgefallenen dunklen Haare). Letzteres nämlich muss מבוצר (von allen Seiten vom נתק umgeben) sein, sonst ist es kein Reinheitszeichen; es hat nur der נתק an dieser Stelle noch nicht eingewirkt. Dagegen ist שער שחור, das nach Entstehung des נתק gewachsen ist, auch שלא מבוצר ein Zeichen der Heilung (vgl. Neg. 10, 3). — טהור הוא וטהרו הכהן, erst nach der Reinsprechung des Priesters gilt er als rein (ת״כ und Maimon. ט״צ 9, 3).

V. 38. Wenn bei einem Manne oder einem Weibe auf der Haut ihres Fleisches Flecken entstehen, weisse Flecken. V. 39. Und es sieht der Priester, und siehe, auf der Haut ihres Fleisches sind dunkle weisse Flecken, so ist es eine Lichtung, die in der Haut ausgebrochen, es ist rein.

Nachdem im vorherigen Abschnitt gelehrt worden, dass am Kopfe und am Barte jede Farbe, selbst dunkelweiss, als מראה נגע zu betrachten ist, wird hier bestimmt, dass am עור בשר die dunkelweisse Farbe für rein erklärt wird. Dunkel heisst aber nach der Tradition Alles, was weniger weiss als קרום ביצה ist (s. ob. S. 367). Es heisst hier איש und אשה, wie oben bei נתק, um zu lehren, dass auch bei אשה überall מראה בהק an unbehaarten Stellen rein ist, selbst am Kinn, wo dies beim Manne, der einen Bart hat, unrein wäre. בהק, Stamm בהק, glänzen, leuchten (vgl. das talmud. מבהק), eine leuchtende Stelle. Auch bei den Arabern gilt der „Bahak“ als ein unschädlicher Ausschlag.

V. 40. Wenn einem Mann sein Kopf kahl wird, so ist er ein Kahlkopf; er ist rein. V. 41. Und wenn sein Kopf von seiner Vorderseite kahl wird, so ist er ein Hochstirniger; er ist rein. V. 42. Wenn aber auf der Hinterglatze oder auf der Vorderglatze ein weiss-rother Schaden entsteht, so ist es ein Aussatz, der auf seiner Hinterglatze oder auf seiner Vorderglatze ausbricht. V. 43. Und sieht ihn der Priester, und siehe, die Erhebung des Schadens auf seiner Hinterglatze oder auf seiner Vorderglatze ist weiss-roth, wie die Farbe des Aussatzes an der Haut des Fleisches, V. 44. So ist er ein aussätziger Mann, unrein ist er; der Priester erkläre ihn für unrein, sein Schaden ist auf seinem Kopfe.

ואיש. Nach Sota 33a steht hier deshalb איש, weil die Vorschrift in v. 45 nur vom Manne, nicht aber vom Weibe zu beobachten ist. — כי ימרט וגו׳. Ueber den Unterschied zwischen dem hier erwähnten Kahlwerden des Kopfes und נתק s. oben S. 380f. — קרח, von קרח, kahl sein. — טהור הוא. Selbst wenn die Farbe etwas verändert ist, wird es nicht als נתק angesehen. Es erfolgt keine Einschliessung, und שער צהוב ist kein Zeichen der Unreinheit. — גבח, verwandt mit גבה, hoch sein, weil der am Vorderhaupt Kahle eine hohe Stirne hat. Von der Schädelspitze bis zur Stirne, sowie die Schläfen werden als die Vorderseite betrachtet (Neg. 10, 10). In Neg. 10, 9 wird gelehrt, dass selbst ein durch שער צהוב oder פשיון unrein gewordener נתק wieder rein wird, wenn das ganze Haupthaar ausfällt, und ebenso ist es beim Barte, wenn das ganze Barthaar ausgefallen (selbst wenn dies den Charakter des נתק und nicht des Kahlkopfes hat); dagegen ist derjenige, welcher am Anfang ניתק כל הראש hat, als mit נתק Behafteter zu behandeln, vgl. R. Simson das.). — נגע לבן אדמדם. Der Kahlkopf ist nicht מטמא טומאת נתקים, wird aber unrein durch פתוך (den weiss-rothen נגע), ebenso aber auch durch weisse נגע-Farben; dies lehrt das folgende כמראה צרעת עור בשר. Wahrscheinlich steht hier deshalb nur לבן אדמדם, weil hier, ebenso wie bei שחין und מכוה, der נגע zumeist weiss-roth ist. In ת״כ wird aus den Schriftworten deducirt, dass bei קרחת eine zweimalige Einschliessung stattfindet, wie bei צרעת עור בשר, dass aber dabei nur zwei Unreinheitszeichen existiren, nämlich מחיה und פשיון; dagegen ist שער לבן hierbei kein Unreinheitszeichen. — טמא הוא וגו׳. Nur wenn ihn der Priester für unrein erklärt, gilt er als unrein; die andern טומאות dagegen ausser צרעת sind nicht von der Erklärung des Priesters abhängig.

V. 45. Und der Aussätzige, an welchem der Schaden haftet, dessen Kleider sollen eingerissen sein, und sein Haupthaar soll wild wachsen, und bis über den Lippenbart soll er sich verhüllen, und „unrein!“ „unrein!“ soll er rufen. V. 46. Die ganze Zeit, da der Schaden an ihm ist, soll er unrein sein, unrein ist er; abgesondert soll er bleiben, ausserhalb des Lagers sei sein Sitz.

Nachdem die Gesetze über צרעת אדם vollendet sind, muss zum Schlusse das Verhalten des Aussätzigen vorgeschrieben werden. — והצרוע, jeder Aussätzige, nicht blos der unmittelbar vorher genannte. — אשר בו הנגע. Nur derjenige, an dessen Körper der נגע bereits haftet, der erst durch Heilung des נגע rein werden kann, muss פריעה und פרימה beobachten, nicht aber der מוסגר, dessen צרעת noch nicht entschieden, sondern von der Zeit abhängig (תלויה בימים) ist, und der rein ist, wenn sein Zustand unverändert geblieben. — פרם unterscheidet sich von קרע, wie aus Sota 7a zu ersehen ist. Nach Raschi das. wäre פרימה ein zerstörendes Zerreissen in mehrere Stücke; nach Aruch dagegen ist פרימה nur ein Zerreissen in der Naht. Wahrscheinlich diente das Wort zur Bezeichnung der besonderen Art des Einreissens der Kleider, wie sie die Trauernden vornahmen und noch heute bei uns vornehmen (oben 10, 6). — פרוע. Wir haben nach R. Elieser übersetzt; R. Aqiba dagegen meint, dass es auch die Entblössung von der gewöhnlichen Kopfbedeckung (כומתא וסודרא) bezeichne (vgl. M. qatan 15a, Tos. das. und ob. S. 295). — שפם heisst das Haar an der obern Lippe (שפה). Die Kopfbedeckung muss der Aussätzige bis über die obere Lippe herabziehen (M. qatan 24a). — וטמא וגו׳. Er muss Jedem, der ihm nahekommen will, zurufen, dass er unrein ist. Nach Sifra ist zu diesem Warnungsrufe auch jeder andere Unreine verpflichtet. — ימי אשר — בו. In Bechorot 34a wird gelehrt, dass selbst wer wider das Gesetz seinen נגע vernichtet hat (קוצץ בהרת), nach der Thora rein ist. — כל ימי schliesst die Einschliessungstage mit ein, oben S. 370.— ימי אשר, st. constr. vor Relativs., besonders bei Zeit- und Ortsverhältnissen, Ew. 332c und d. — בדד ישב, auch ein anderer Unreiner soll mit ihm nicht zusammen wohnen (Sebachim 118a). Während selbst זב und die andern in c. 15 erwähnten Unreinen nur aus dem levitischen Lager sich entfernen, muss der מצורע auch das מחנה ישראל verlassen. Als solches ist der Raum innerhalb der Mauern aller Städte zu betrachten, die in den Tagen Josuas bei der Besitznahme des Landes von einer Mauer umgeben

waren, vgl. Kelim 1, 1 und die Commentare das.)*). Aus dem Worte מושבו wird geschlossen, dass auch sein Aufenthaltsort unrein ist. Jeder Ort, wo der מצורע ruht, wird als sein Aufenthaltsort betrachtet, und ist der Ort überdacht, so ist alles, was unter dasselbe Dach kommt, ohne von dem Aussätzigen geschieden zu sein, unrein. Jedoch kann eine 10 Handbreit hohe und 4 Ellen breite Scheidewand den Reinen vor der Unreinheit schützen (Neg. 13, 10). Ruht jedoch der Aussätzige nicht unter der Ueberdachung, sondern er geht nur vorüber, so wird der unter demselben Dache sich Aufhaltende nicht unrein (das. 7). Diese Vorschrift gilt aber nur von einem nicht allseitig abgegrenzten Raum, wie z. B. vom Baume; beim Hause jedoch ist der Aussätzige מטמא בביאה, d. h. selbst wenn er nur durchgeht und nicht im Hause ruht. טומאת אהל המת ist darin von טומאת ביאת מצורע verschieden, dass erstere auch unter einem Baume im Vorübergehen die Unreinheit bringt und dass vor derselben eine Scheidewand von 10 טפחים Höhe nicht schützt. Ein Aussätziger verunreinigt auch במגע ובמשא, und sein משכב und מושב ist ebenfalls unrein; nach Maimon. ein אב הטומאה, wie bei זב וזבה (15, 4 ff.), nach Andern nur ראשון לטומאה, (vgl. Maimon. ה׳ טומאת צרעת 10, 11 und משנה למלך das.). — Diese Gesetze über die Aussätzigen finden wir in der Geschichte auch praktisch befolgt. Die Aussätzigen wohnten ausserhalb der Stadt (2. Kön. 7, 3) und selbst der König Usija musste als Aussätziger abgesondert wohnen (2. Kön. 15, 5).

β) Der Aussatz an Kleidern.

Dem Menschen zunächst steht sein Kleid, und deshalb wird unmittelbar nach dem Abschnitt über Menschen-Aussatz das Gesetz über den Kleider-Aussatz vorgetragen. Was eigentlich unter dem Kleider-Aussatze zu verstehen sei, darüber gibt es (indem wir von den nicht erwähnenswerthen Meinungen absehen) drei verschiedene Ansichten. Abarbanel und unter den Neuern Knobel u. A. meinen, dass der menschliche Aussatz sich auch an wollene, leinene und lederne Stoffe absetzen und an ihnen verbreiten konnte. Diese Kleider seien dann ansteckend und können dem Menschen die Aussatz-Krankheit bringen. Ralbag und von den Neuern Sommer

*) Nach Maimon. hat der Aussätzige aus jeder befestigten Stadt sich zu entfernen, selbst wenn sie nicht „in den Tagen Josua's" mit einer Mauer umgeben war; dies zeigt auch die Stelle 2. Kön. 7, 3, vgl. hierüber Mecklenburg הכתב והקבלה zu 14, 40.

(S. 228), Keil, Dillm., Strack meinen, es sei dieser Kleider-Aussatz eine durch physische Einwirkungen, namentlich durch Feuchtigkeit entstandene Fäulniss und Vermoderung des Kleiderstoffes. Wenn Leinen- Wolle- oder Lederstoffe längere Zeit an einem feuchten, gegen den Luftzug verschlossenen Orte liegen, bekommen sie stellenweise Flecken, die sich allmälig verbreiten, bis der Stoff wie Moder auseinanderfällt. Diese Flecken heissen Sporflecken oder Stockflecken und sind insbesondere beim Leder recht eigentlich „eingefressene Vertiefungen." Maimon. und Ramban endlich sind der Ansicht, der Aussatz an Kleidern sei ebensowenig wie der Aussatz an Häusern eine natürliche Erscheinung; vielmehr ist es eine wunderbare Erscheinung, die nur im heiligen Lande, als Israel mit besonderer Vorsehung von Gott ausgezeichnet wurde, sichtbar ward und die dazu bestimmt war, dem zunächst davon Betroffenen als Warnung zur Besserung seines Lebenswandels zu dienen. Vgl. weiter unten c. 14 den Häuser-Aussatz.

V. 47. Und das Kleid, in welchem ein Aussatzschaden entsteht, in einem wollenen Kleide oder in einem leinenen Kleide, V. 48. Oder am Aufzug- oder am Einschlaggarn von Flachs oder Wolle, oder an Leder oder an irgend einer Arbeit aus Leder, V. 49. Und der Schaden ist sehr grün oder hochroth am Kleide oder am Leder oder am Aufzug- oder am Einschlaggarn oder an irgend einem Geräthe aus Leder, so ist er ein Aussatzschaden und soll dem Priester gezeigt werden. V. 50. Sieht der Priester den Schaden, so schliesse er den Schaden sieben Tage ein. V. 51. Und sieht er den Schaden am siebenten Tage, dass der Schaden sich ausgebreitet hat am Kleide oder am Aufzug- oder am Einschlaggarn oder am Leder, zu welchem Werke immer das Leder verarbeitet sein mag, so ist der Schaden ein bösartiger Aussatz, er ist unrein. V. 52. Und man verbrenne das Kleid oder das Aufzug- oder das Einschlaggarn von Wolle oder von Leinen oder jedes lederne Geräth, an dem der Schaden ist, denn ein bösartiger Aussatz ist es; im Feuer muss es verbrannt werden.

והבגד, darunter sind nicht blos Kleider, sondern auch Vorhänge u. dgl. verstanden (Neg. 11, 11). — בבגד, Apposition zu בו; eigentlich sollte es heissen: וכי יהיה נגע צרעת בבגד צמר או בבגד פשתים; doch ist die Redeweise im Lev. häufig so, dass der Abschnitt mit einem Sub-

stantiv und folgendem כי beginnt, s. oben S. 108*) — בשתי וגו׳. Die LXX und die andern Versionen, sowie unsere Weisen erklären שתי mit Aufzug (d. s. die Fäden, welche auf dem Webestuhl in die Länge aufgezogen werden); ערב heisst dann Einschlag (die Fäden, welche in den Aufzug eingetragen werden und mit ihm das Gewebe bilden). Der Stamm von שתי ist wohl das aram. שתא weben; ערב heisst mischen, mengen, verbinden, da der Einschlag die Aufzugsfäden verbindet. Einige Neuere, z. B. Knobel, halten die Ausdrücke שתי und ערב für Benennungen verschiedener Gewebe, weil es ihnen auffallend erschien, warum hier Aufzug und Einschlag auseinandergehalten werden, und wie eines ohne das andere aussätzig werden könnte. Indessen ist hier nur von Aufzug- und Einschlaggarn, nicht von schon gewebten Zeugen die Rede. Das Aufzuggarn war vom Einschlaggarn verschieden, und es wird hier von dem Garn ebenso, wie von gewebten Zeugen, gesprochen, gerade wie auch beim Leder עור von מלאכת עור unterschieden wird. — לפשתים ולצמר, zur Umschreibung des Genitivs, von Flachs oder von Wolle (v. 52 steht dafür בצמר או בפשתים). — בעור, Felle von Landthieren (Neg. 11, 1). — מלאכת העור, in v. 19 כלי עור, lederne Geräthe. עור muss dem מלאכת העור insofern ähnlich sein, dass es bereits zum Gebrauch fertig ist (etwa zu Zelten); bei פשתים und צמר dagegen ist das blosse Gespinnst (שתי וערב), obwohl es noch nicht zum Gebrauch fertig ist, verunreinigungsfähig (ת״כ). — ירקרק או אדמדם, das stärkste Grün oder das stärkste Roth (Neg. 11, 4). Nach Mecklenburg bedeutet ירקרק gelb (vgl. Tos. Neg. 1, 5). — כי פשה הנגע בבגד, selbst wenn der Schaden sich entfernt vom ersten Fleck zeigt, wenn er nur im Kleide (בבגד) ist, heisst es פסיון. — ממארת, von מאר schmerzen, stechen, verwandt mit מרר, bitter sein, davon מארה Fluch und סלון ממאיר (Ez. 28, 24) ein stechender Dorn; Onk. übers. מחורא von חורא Dorn und חורת Bitterkraut. Es ist ein Fluch und Schaden bringender, also ein bösartiger Aussatz, und das Kleid muss verbrannt werden. Von dem aussätzigen Kleide gelten zumeist dieselben Vorschriften, wie vom aussätzigen Menschen. Es ist מטמא במגע ובמשא ובביאה, nach Maimon. auch משכב ומושב (vgl. ה׳ טומאת צרעת 13, 13 und die Comment. das.). Es muss ebenfalls (selbst in der Zeit seiner Einschliessung) ausserhalb des Lagers bleiben, ja sogar auch in Städten, die nicht von einer Mauer umgeben sind, aus denen der aussätzige Mensch nicht verwiesen wird (Tosefta Neg. 7, 14).

*) Vgl. auch meine Schrift, die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese S. 40 f.

V. 53. Sieht aber der Priester, und siehe, der Schaden hat sich im Kleide oder im Aufzug- oder im Einschlaggarn oder in irgend einem ledernen Geräthe nicht ausgebreitet, V. 54. So befehle der Priester, dass man das, woran der Schaden ist, wasche, und er schliesse es zum zweiten Male sieben Tage ein. V. 55. Sieht dann der Priester, nachdem der Schaden gewaschen worden, und siehe, der Schaden hat sein Aussehen nicht verändert, und der Schaden hat sich nicht ausgebreitet, so ist es unrein, im Feuer sollst du es verbrennen, es ist eine Zehrung an seiner Hinterseite oder an seiner Vorderseite.

לא פשה. Wenn es in der ersten Woche sich nicht ausgebreitet, bedarf es einer zweiten Einschliessung; zuvor aber wird es gewaschen. Das וכבסו ist hier nicht טבילה, sondern reinwaschen, daher übersetzt Onk. ויחורון, während er כבס in der Bedeutung „untertauchen“ mit צבע überträgt, (s. v. 58). — את אשר בו הנגע steht dem einfachen Sinne nach der Kürze halber, um nicht erst alle Gegenstände שתי, בגד u. s. w. wiederholen zu müssen. Unsere Weisen im ת״כ jedoch erklären den Ausdruck so, dass man nicht das ganze Kleid wasche, sondern nur die aussätzige Stelle und ein Wenig von ihrer Umgrenzung. — הֻכבס ist die seltene Hothpaël-Form, (Ew. 132a, 238d). — לא הפך und לא פשה; wenn nach der zweiten Einschliessung noch Alles beim Alten geblieben ist, so ist es טמא מוחלט. Wie aber zu entscheiden ist, wenn die Farbe sich geändert (הפך), darüber schweigt die Schrift. Aus Neg. 11, 4 lernen wir, dass wenn die Farbe sich in eine reine Farbe verwandelt hat (alle Farben ausser ירקרק und אדמדם sind rein), es rein ist. Hat sich aber ירקרק in אדמדם oder umgekehrt verwandelt, so ist es nach den Weisen gerade wie לא הפך, nach R. Juda dagegen gilt dies als ein neuer נגע und bedarf der erneuten Einschliessung. — פחתת, von פחת Grube, eine Auszehrung oder Vertiefung. — בקרחתו או בגבחתו. Sowie die kahlen Stellen am Haupte קרחת und גבחת heissen, ebenso heissen die durch den Aussatz kahl gewordenen Stellen des Kleides קרחת oder גבחת, je nachdem sie auf der vordern, d. h. der rechten Seite oder der hintern (unrechten) Seite sind. ת״כ erklärt: בקרחתו אלו השחקים; בקרחתו das sind die alten abgetragenen Stellen; בגבחתו אלו החדשים; בגבחתו das sind die neuen wolligen Stellen; dies scheint auch Onk. sagen zu wollen. Unsere Erklärung hat Ibn-Esra im Namen Saadia's; (dunkel ist T. Jon., vgl. Levy, Targ.-Wb.). Es mag wohl auch ת״כ so erklärt haben wollen, vgl. ראב״ד und Malbim.

Nach einer von Maimon. recipirten Ansicht in Sanhedrin 88a wird aus dem Ausdrucke קרחת und גבחת durch eine גזירה שוה eine Lehre deducirt, dass der Kleider-Aussatz insofern dem Menschen-Aussatz gleich ist, dass dabei פרח בכולו ebenfalls für rein erklärt wird.

V. 56. Sieht aber der Priester, und siehe, der Schaden ist dunkel geworden, nachdem man ihn gewaschen hat, so reisse er ihn aus dem Kleide oder aus dem Leder oder aus dem Aufzug- oder aus dem Einschlaggarn. V. 57. Und wenn er wieder im Kleide oder im Aufzug- oder im Einschlaggarn oder in irgend einem ledernen Geräthe gesehen wird, so ist er ein wiederausbrechender, im Feuer sollst du es verbrennen, das, woran der Schaden ist. V. 58. Das Kleid aber oder das Aufzug- oder das Einschlaggarn oder irgend ein ledernes Geräth, welches du wäschest und es weicht der Schaden davon, das werde zum zweiten Male gewaschen und werde rein.

כהה, aus dem ירקרק oder אדמדם ist אדום oder ירוק geworden; wenn dagegen die grüne oder rothe Farbe gänzlich geschwunden, so heisst dies סר הנגע v. 58. Bei נגעי עור בשר zeigt sich die Schwäche des נגע schon darin, dass er kein weisses Haar hervorgebracht; hier aber, wo kein anderes Unreinheitszeichen existirt, muss die Farbe selbst schwächer werden (Wessely). — וקרע אתו וגו׳ bezieht sich auf נגע; das Stück, an welchem der נגע ist, wird herausgerissen und an dessen Stelle ein Fleck (מטלית) eingesetzt. Nach R. Nehemia im ת״כ ist dieser Fleck nicht nöthig. Wie zu verfahren wäre, wenn am Ende der ersten Woche der נגע dunkel befunden worden, sagt die Schrift nicht. Unsere Weisen lehren jedoch: כהה בראשון מכבס ויסגיר, und nach Maimon. selbst wenn כהה ופשה (vgl. Neg. 11, 5 und die Comment. das.). — ואם תראה עוד וגו׳, sowohl auf dem Kleide als auf dem מטלית; im ersteren Falle jedoch ist das מטלית rein (Mischna und ת״כ). — פורחת וגו׳, es ist dies kein neuer נגע, der nochmals eingeschlossen werden müsste, sondern der alte Schaden ist wieder ausgebrochen; dies gilt selbst für den Fall, dass der wieder zum Vorschein gekommene נגע seine Farbe gewechselt hätte. Die femin. תראה und פורחת haben das Substantiv צרעת (nach Ib.-Es. פחתת) von v. 47 zum Subjecte. — תשרפנו, nämlich את אשר בו וגו׳ (vgl. ותראהו את הילד, Exod. 2, 6); dies steht wieder der Kürze halber für הבגד השתי u. s. w. Hier aber lässt sich nicht mit Ibn-Esra erklären, dass nur die Stelle, in welchem der נגע ist, verbrannt werde, wie ת״כ oben zu v. 54 sagt; denn dann hätte nicht das

Suffix נו bei תשרף stehen dürfen. Dieses Suffix lehrt eben, dass das Ganze verbrannt werden muss. Zugleich sehen wir die Richtigkeit der Deutung unserer Weisen zu v. 54, denn dort hat וכבסו kein Suffix. Dass aber hier das ganze Kleid verbrannt werden muss, wie in v. 52, ist leicht erklärlich (vgl. Wessely). — תכבס. Der erste כבוס, der zur Reinigung gehört (vgl. Onk. und Raschi), muss mit den in Nid. 61b aufgezählten 7 Specereien vorgenommen werden (Sebachim 95a); das zweite Waschen ist nur טבילה, weil es einmal מוסגר war; vgl. zu v. 6. Wessely bemerkt, dass das Hothpaël הכבס eben das Gewaschenwerden vermittelst der Specereien bezeichnet. Die Vorschriften bei den נגעי בגדים sind in so fern strenger als die von נגעי אדם, dass nach jenen ein Verbleiben des נגע in seiner alten Gestalt החלט herbeiführt, was bei נגעי אדם nicht der Fall ist. Der Grund davon mag mit den Worten פחתת היא (v. 55) angegeben sein, was, wie Malbim erklärt, bedeutet, dass hier bei den Kleidern der נגע sich nach der Tiefe zu ausgebreitet hat, sodass eigentlich ein פסיון da ist, obwohl er scheinbar in seiner Gestalt stehen geblieben. Im Uebrigen gilt bei נגעי בגדים nur פסיון als ein Unreinheitszeichen. Die Einschliessung muss zweimal stattfinden. Die den Aussatz verrathenden Farben sind ירקרק und אדמדם.

V. 59. Dies ist die Lehre vom Aussatzschaden am wollenen oder leinenen Kleide oder am Aufzug- oder am Einschlaggarn oder an irgend einem ledernen Geräthe, wie er für rein oder unrein zu erklären ist.

Am Schlusse der Gesetze über den Menschenaussatz steht keine Unterschrift; die Unterschrift dazu befindet sich erst 14, 54; 56f. Dagegen muss hier eine besondere Unterschrift stehen, um die Unreinheitsgesetze von den Reinigungsgesetzen zu scheiden, die eine besondere Thora bilden. — תורת נגו. Hier stehen vier Wörter im stat. constr. hinter einander; Ibn-Esra führt 1. Chron. 9, 3 als Beispiel an, wo 5 Wörter im stat. constr. hinter einander folgen. Aus לטהרו וגו׳, wo das טהור vor dem טמא steht, wird die Lehre gefolgert, dass in zweifelhaften Fällen rein zu sprechen sei (ספק נגעים טהור), Neg. 5, 1 vgl. 5, 4 und Nasir 65b.

γ. Die Reinigung des aussätzigen Menschen 14, 1—32.

Wenn ein Aussätziger als מחלט erklärt worden ist, bedarf er nach seiner vollständigen Heilung noch: 1) der Reinigung durch

verschiedene Ceremonien, die 14, 1—9 vorgeschrieben sind; 2) der Reinigungsopfer, die wieder verschieden sind beim Reichen (14, 9 bis 20) und beim Armen (14, 21—31). Bei einem Kleide sind keine Reinigungs-Ceremonien erforderlich. Als מחלט wird es verbrannt, und als מסגר genügt einfache טבילה. Der Mensch jedoch und das Haus bedürfen der besondern Reinigungs-Ceremonien. Ersterer nur als מחלט; letzteres nur, wenn es zum zweiten Male verschlossen worden, während es als מחלט zerstört wird. Aus welchem Grunde die Reinigungs-Vorschriften vor den Gesetzen über den Häuser-Aussatz stehen mussten, ist bereits oben S. 364 erklärt worden. Es ist ferner oben S. 320 auseinandergesetzt, dass die Reinigung des Aussätzigen aus zwei Acten besteht, wovon der erste ihm den Eintritt in die Gesellschaft, der zweite den Zutritt zum Heiligthum öffnet.

Der erste Reinigungsact: Verschiedene Ceremonien.

C. 14. V. 1. Und es sprach der Ewige zu Mose, wie folgt: V. 2. Dies sei die Lehre für den Aussätzigen am Tage seines Reinwerdens: er werde vor den Priester gebracht. V. 3. Der Priester gehe nämlich hinaus, ausserhalb des Lagers, und sieht der Priester, und siehe, der Aussatzschaden ist an dem Aussätzigen geheilt; V. 4. So befehle der Priester, dass man für den sich Reinigenden zwei lebendige reine Vögel nehme und Zedern-Holz und carmesinrothe Wolle und Ysop. V. 5. Und der Priester befehle, dass man den einen Vogel in ein irdenes Gefäss über lebendigem Wasser schlachte. V. 6. Den lebendigen Vogel aber — den nehme er und das Zedern-Holz mit der carmesinrothen Wolle und dem Ysop und tunke diese sammt dem lebendigen Vogel in das Blut des über dem lebendigen Wasser geschlachteten Vogels. V. 7. Und er sprenge auf den sich vom Aussatze Reinigenden siebenmal, und nachdem er ihn so gereinigt hat, lasse er den lebendigen Vogel aufs Feld fortfliegen.

אל משה, nicht auch an Aaron, da Aaron hier nicht als Lehrer in Anspruch genommen wird. — זאת תהיה וגו׳. Nachdem bereits im vorhergehenden Abschnitte über den Aussätzigen gesprochen wurde, hat dieser Abschnitt auch in der Ueberschrift זאת תורת, gerade wie c. 6 u. 7 solche Ueberschriften (זאת תורת העולה וגו׳) haben, weil von den betreffenden Gegenständen bereits die Rede war. Ich glaube, dass die Ueberschrift זאת תורת am besten von unseren Weisen erklärt wird mit den Worten: תורה אחת לכל המצורעים שיהיו מביאים

קרבן זה. Alles Folgende gilt in gleicher Weise von allen מצורעים, während in den Vorschriften des vorherigen Abschnittes zwischen den verschiedenen Arten des Aussatzes unterschieden worden. Allerdings gibt es auch oben Vorschriften, die allen מצורעים gemeinsam gelten, nämlich die in v. 45—46; allein diese Vorschriften konnten nicht in unserem Abschnitte Aufnahme finden, weil das Verhalten des Unreinen nicht angemessen zusammen mit den Reinigungs-Vorschriften vorgetragen werden konnte. Dieselbe Bedeutung haben auch die Ueberschriften in c. 6—7, die mit זאת תורת beginnen. Sie enthalten ebenfalls Vorschriften, welche allen betreffenden Opfern gemeinsam sind. Damit erklärt sich auch, warum dort gerade nur bei תורת האשם (7, 1 ff.) die Art der Darbringung des Opfers angegeben ist, während bei den andern Opfern die diesbezüglichen Vorschriften in den c. 1—5 vorgetragen werden. Der Grund dieser Erscheinung ist, weil nur alle אשמות eine Darbringungsweise haben, während bei den andern Opfern diese nach den verschiedenen geopferten Objecten verschieden sind. Eine andere Erklärung dieser Erscheinung ist oben S. 26, 61 und 73 gegeben. — Da es aber sonst nur זאת תורת heisst, hier jedoch ausnahmsweise זאת תהיה תורת, so wird in Menachot 27a daraus deducirt, dass die folgenden Vorschriften nicht blos מצוה, sondern auch מעכבין sind, d. h. die Reinigung ist durch die genaue Beobachtung dieser Vorschriften bedingt, so dass der ganze Act ungiltig ist, wenn ein Verstoss gegen die hier gegebenen Anordnungen geschieht. — המצרע. Während sonst in der Aussatz-Thora (auch 22, 4 und Num. 5, 2) stets das part. pass. vom Qal (צרוע) gebraucht wird, steht hier ausnahmsweise das part. Pual. Es mag also hier מצרע, als pass. vom Piël, „den für aussätzig Erklärten" bezeichnen (wie טהר und טמא „für rein und unrein erklären" bedeutet), da die in diesem Abschnitt vorgeschriebenen Reinigungen nur dem bereits definitiv für aussätzig Erklärten geboten sind. — ביום טהרתו, wörtlich „am Tage seiner Reinheit". Da aber alle folgenden Vorschriften nicht an einem Tage vollzogen werden, so ist hieraus zu ersehen, dass man von einer Handlung, die an einem Tage beginnt und dann eine längere Zeit fortdauert, sagen kann: sie geschah ביום וגו׳ (s. oben S. 72). Unsere Weisen entnehmen von hier die Lehre, dass die Reinigung des Aussätzigen nur am Tage stattfinden kann (Megilla 21a). — והובא וגו׳; שלא ישהא. Er soll sofort nach seiner Heilung vor den Priester gebracht werden, damit er ihn reinige (Sifra).

ויצא הכהן ist die Erläuterung zu והובא: der Aussätzige darf nicht ins Lager kommen, noch weniger darf er etwa von einem aussätzigen כהן, der mit ihm draussen weilt, gereinigt werden, sondern ein reiner Priester muss zu ihm hinausgehen, ת״כ. — והנה נרפא. Jeder Aussatzschaden gilt als geheilt, wenn die נגע-Farbe oder die סימני טומאה geschwunden, oder ein Reinheitszeichen darauf entstanden ist, ausserdem auch wenn פרח בכולו, oben 13, 12 (Sifra). — למטהר, Hithpaël-Form. — שתי צפרים. Gleichwie die beiden Ziegenböcke am Versöhnungstage (16, 5) müssen auch diese beiden Vögel gleich sein במראה ובקומה ובדמים, an Ansehen, Grösse und Werth; ferner müssen dieselben zu gleicher Zeit genommen werden, לקיחתן כאחת (Neg. 14, 5); doch ist dies nur מצוה und nicht die Reinheit bedingend (מעכב). Im Sifra sagt R. Jose Hagalili, dass hier צפור דרור gefordert wird, Vögel, die in Freiheit auf dem Felde leben. Nach der Ismael'schen Schule (Sabbat 106b) ist צפור דרור ein Vogel, der sich nicht zähmen lässt, „der im Hause ebenso wie im Felde wohnt", (שדרה בבית כבשדה).*) In Chullin 62a heisst es: Ein Vogel, der mit den Füssen kratzt, ist zur Reinigung des Aussätzigen geeignet, und das ist סנונית לבנה; nach Raschi und A. ist dies eine weisse Schwalbe, vgl. Lewysohn S. 206 ff. Indessen ist nach einer Ansicht diese Schwalbe ein unreiner Vogel und demnach zur Reinigung des Aussätzigen nicht brauchbar. Vgl. משנה למלך zu טומאת צרעת 11, 1. Ob eine Schwalbe ein reiner Vogel ist oder nicht, s. י״ד 82, 5, ט״ז, נקה״כ und סמ״ג daselbst. Uebrigens meint Ramban, dass alle kleinen Vögel צפרים heissen. Ob bloss עוף טהור oder auch עוף טמא den Namen צפור führt, vgl. zu Deut. 14, 11. — חיות bedeutet gesund und vollständig שחיין ראשי אברים שלה, dessen Glieder unverstümmelt sind. — טהורות. Nach der Ansicht, welche unter צפור nur reine Vögel versteht, lehrt das überflüssige טהורות, dass die Vögel zum Essen erlaubt seien, dass sie nicht etwa aus der עיר הנדחת (Deut. 13, 13 ff.) genommen werden. — עץ ארז, ein Stück Zedernholz. Nach ת״כ soll es eine Elle lang und ein Viertel so dick wie ein Bettstellenfuss sein (רביע כרעי המטה); ausserdem soll noch an einem Ende ein Blatt hängen. — שני תולעת. שני, von שנה leuchten, glänzen, bezeichnet die glänzend rothe Farbe; תולעת, eig. Wurm, hier die Schildlaus auf den Blättern der Stechpalme, deren Eiernester das Carmesinroth geben. Diese Wolle muss nach Menachot 42b ad hoc

*) Vgl. noch zur Erklärung von צפור דרור Tosefta Neg. 8, 8 und Sifra zu v. 5. Statt קיבלאות, קיפל, lies קיכלאות, קיכל vom gr. κίχλη, die Drossel.

(לשמה) gefärbt sein. Es dürfte auch nicht zufällig sein, dass sowohl in unserem Abschnitte, als auch in Num. 19, 6, wo die carmesinrothe Wolle ebenfalls zur Reinigung dient, dieselbe שני תולעת, sonst aber תולעת שני genannt wird. תולע ist der Kermeswurm, während שני die glänzende Scharlachfarbe bezeichnet. Bei der Reinigung wird diese Farbe hervorgehoben, weil dieselbe als symbolische Darstellung des Lebens und der Gesundheit zu dienen bestimmt ist. — ואזוב, es darf bloss den Namen אזוב, ohne einen andern Beinamen, haben; so ist z. B. אזוב יון (griechischer Ysop) unbrauchbar. Ysop wird noch an andern Stellen der heil. Schrift als Reinigungsmittel bezeichnet (vgl. Ps. 51, 9 תחטאני באזוב וגו'). — ארז ואזוב werden auch 1. Kön. 5, 13 als das Grösste und Kleinste im Pflanzenreiche zusammengestellt.

וצוה ושחט. Die שחיטה kann auch von einem Nicht-Priester vollzogen werden, so R. Jose b. Jehuda; dagegen meint Rabbi, dass ein Priester die שחיטה vornehmen muss. Hiernach will וצוה nur sagen, dass der כהן ein כלי חרש mit מים חיים herbeiholen lasse (Wessely). — הצפור האחת, Sifra: הברורה, den auserlesensten von beiden. — אל מים חיים, sodass das Blut in das Quellwasser hineinfliesse (Mendelssohn). מים חיים wird nur solches Quellwasser genannt, das immer quillt und nie versiegt. Es involvirt ferner der Ausdruck חיים, dass das Wasser rein und trinkbar ist, also nicht gesalzenes Wasser und dgl. Sowie aber das מים חיים noch zu keiner Arbeit verwendet worden, so muss auch das Geräth neu und noch nicht benutzt sein. — את הצפור החיה יקח, den Vogel soll er besonders nehmen, dagegen werden die andern drei Gegenstände zusammengebunden בשירי הלשון, mit dem herabhängenden Ende der Wolle (Sifra). — וטבל אותם ואת הצפור החיה. Beim Eintauchen nimmt er die zusammengebundenen drei Gegenstände mit dem Vogel zusammen in die Hand (Sifra). — על המים וגו' ist dem Wortsinne nach eine Bestimmung zu השחוטה. Doch scheinen unsere Weisen es auf וטבל bezogen zu haben. Das על bedeutet dann „sammt" (vgl. Num. 28, 10). Die Schrift sagt demnach: er soll sie eintunken in das Blut sammt dem Wasser (und in das Wasser). So übersetzt auch Jon. ובמי מבוע; und auch die Accente sowie v. 51 weisen auf diese Erklärung hin. Wenn die Schrift aber sie in Blut und Waser einzutunken gebietet, so müssen das Wasser und das Blut zu erkennen sein. Der שיעור des Wassers ist daher auf ein רביעית festgesetzt worden, indem darin selbst das Blut des kleinsten Vogels

nicht verschwindet, und andererseits dieses Quantum Wasser selbst im Blute des grössten Vogels zu erkennen ist.

והזה. Die Sprengungen geschehen nach Einigen לאחר ידו, auf die Rückseite der Hand, nach Andern על מצחו, auf seine Stirne (Neg. 14, 1; vgl. T. Jon.). — וטהרו. Da zur Reinheit noch die folgenden Ceremonien gehören, so erklärt ת״כ, das וטהרו hier und וטהר (v. 8) geben die Lehre, dass die Ceremonien, die an der Person des Aussätzigen geübt werden (דברים הנעשה בגופו), die טהרה bedingen, dass ohne sie der Aussätzige nicht rein wird (Sifra); dagegen hat die Unterlassung von שלח (v. 7) und כבוס בגדים (v. 8) nicht die Ungiltigkeit der טהרה zur Folge. Nach Sforno bedeutet וטהרו: er ist jetzt insofern rein, dass er nicht mehr der פריעה und פרימה bedarf. Doch ist diese Ansicht nicht in Uebereinstimmung mit der Halacha, vgl. ראב״ד zu Maimon. טומאת צרעת 11, 4. Es ist aber nach der Erklärung des Sifra וטהר keine besondere Bestimmung, sondern mit dem folgenden Satze zu verbinden: nachdem er ihn so gereinigt hat, lasse er u. s. w. (damit ist indirect gesagt, dass die vorher vorgeschriebene Ceremonie (הזיה) die Reinigung bedingt). Auch die Accente (das Athnach auf פעמים und Saqef auf וטהרו) gebieten, וטהרו mit dem folgenden Satz zu verbinden (vgl. Lichtenstein, שם עולם zu dieser Stelle). In v. 53 heisst es: אל מחוץ לעיר על פני השדה, der Vogel soll aus der Stadt hinaus auf bebautes Feld geschickt werden, nicht aber aufs Meer oder in die Wüste. Aus Neg. 14, 2 und Qidduschin 57 b scheint hervorzugehen, dass der Priester nach der Sprengung von der Stadt aus den Vogel fortfliegen lassen muss. (So auch Maimon.) Indessen mag dies wohl nur beim aussätzigen Hause gelten, denn nur da heisst es אל מחוץ לעיר; dagegen spricht die Schrift hier vom Lager in der Wüste, wo es nicht nöthig war, den Vogel erst ins Lager zu bringen, desshalb steht hier nicht אל מחוץ למחנה. Ausserdem musste wohl in der Wüste der Vogel nach der Wüste hin entlassen werden (wenn man nicht annimmt, dass die Umgebung des Lagers, wohin das Manna fiel, nicht als Wüste betrachtet wurde.). Wenn aber die Mischna auch beim aussätzigen Menschen den v. 53 אל מחוץ לעיר zur Geltung bringt, so ist damit nur gemeint, dass später im heiligen Lande, da der Aussätzige ausserhalb der Stadt weilte, der Vogel nicht gegen die Stadt hin, sondern nach dem Felde zu losgelassen wurde (so Tos., s. מסקי תוס׳ Qidd. das.) Es wird ferner in Qidduschin das. gelehrt, dass der Vogel, nachdem er fortgeflogen, zum Essen erlaubt ist, denn לא אמרה תורה שלח לתקלה, die Thora würde nicht gebieten, ihn fortfliegen zu

lassen, wenn dadurch Jemand unbewusst zur Uebertretuug eines Verbots kommen könnte.

V. 8. Und der sich Reinigende wasche seine Kleider, scheere sein ganzes Haar und bade sich im Wasser, und er wird rein, und hernach darf er ins Lager kommen, bleibe aber sieben Tage ausserhalb seines Zeltes. V. 9. Und am siebenten Tage, scheere er sein ganzes Haar: seinen Kopf, seinen Bart und seine Augenbrauen, sein ganzes Haar soll er scheeren, er wasche dann seine Kleider, bade seinen Leib im Wasser, und er wird rein.

וכבס, das ist טבילת בגדים. — וגלח וגו׳, das ganze Haar, wo es dicht gesammelt ist, mit Ausnahme des בית הסתרים (der unsichtbaren Stellen), vgl. Sota 16a f. Nach Neg. 14, 4 (vgl. Nasir 40a f.) muss dieser גלוח, analog dem des Nasir (Num. 6, 18) und der Leviten (Num. 8, 7), mit einem Scheermesser (תער) vorgenommen werden; ebenso der des folgenden Verses. — ורחץ במים, d. i. טבילת גופו. — וטהר. Er wird rein insofern, dass er nicht mehr במשא, משכב ומושב, ובביאה verunreinigt; dagegen verunreinigt er noch durch Berührung, wie שרץ (Neg. 14, 2). — ואחר וגו׳, er darf nachher in das מחנה ישראל kommen; dagegen muss er noch 7 Tage ausserhalb seines Zeltes bleiben. Diese 7 Tage heissen ימי ספירו (seine Zählungstage), während die früheren Tage seiner Unreinheit ימי חלוטו heissen (M. qatan 7b). Das מחוץ לאהלו deutet ת״כ dahin, dass ihm תשמיש המטה verboten ist*), was in den ימי חלוטו nicht der Fall war.**) Doch gilt dieses Verbot nicht für eine aussätzige Frau (Keritot 8b). Der Ausdruck אהלו setzt, wie Keil bemerkt, voraus einerseits, dass die Israeliten damals in Zelten wohnten, andererseits, dass man auch ohne Zelt leben konnte, was auch von neuern Reisenden bestätigt wird. Dadurch ist die Berechnung von Colenso, dass die 2 Millionen Israeliten 200000 Zelte und zu deren Transport 200000 Ochsen nöthig gehabt hätten, haltlos, abgesehen davon, dass der Berechnung ganz irrige Vorstellungen von der Schwere der Zelte zu Grunde liegen (vgl. Hengstenberg, Ev. K. Z. 1854 Nr. 15). — כל שערו וגו׳ ist כלל ופרט וכלל; das כעין הפרט will das Haar vom בית הסתרים

*) Indessen ist auch der einfache Sinn festzuhalten, dass er von seinem Hause fern bleiben müsse, wie ein Gebannter (מנודה), M. qatan 15 b (vgl. Neg. 14, 2 und אלית רבא das.).

**) Nach R. J. b. Jehuda war dies auch in den ימי חלוטו verboten; dies ist auch die Ansicht des T. Jon. zu 13, 46.

und des ganzen Körpers, wo es nicht dicht ist, ausschliessen: So R. Ismael; R. Aqiba dagegen befolgt die Deutungs-Methode von רבוי ומעוט ורבוי, (vgl. m. Comment. zu Mischna Schebuot 3, 5) und schliesst blos שער שבתוך החוטם aus (vgl. Sota 16a f.). — את ראשו, selbst wenn er ein Nasir ist; ואת זקנו, obgleich dies sonst verboten ist, (19, 27), vgl. Nasir 41a. — וטהר — וכבס, nach der טבילה ist er rein und darf מעשר שני essen, aber noch nicht תרומה, er ist noch טבול יום. Nach Sonnenuntergang darf er auch תרומה essen, aber, als מחוסר כפורים, noch nicht קדשים, Neg. 14, 3, s. ob. S. 308).

Zweiter Reinigungsact: Die Reinigungsopfer.

V. 10. Und am achten Tage nehme er zwei fehlerfreie Schafe und ein einjähriges, fehlerfreies weibliches Schaf und drei Zehntel Kernmehl, mit Oel gemengt, zum Speiseopfer und ein Log Oel. V. 11. Und der reinigende Priester stelle den sich reinigenden Mann und sie vor den Ewigen an den Eingang des Stiftszeltes. V. 12. Und der Priester nehme dann das eine Schaf und bringe es als Schuldopfer dar, nebst dem Log Oel, und er mache mit ihnen eine Schwingung vor dem Ewigen. V. 13. Er schlachte dann das Schaf am Orte, an dem man das Sündopfer und das Ganzopfer schlachtet, nämlich am heiligen Orte, denn wie das Sündopfer ist das Schuldopfer dem Priester, Hochheiliges ist es. V. 14. Und der Priester nehme vom Blute des Schuldopfers, und der Priester gebe an den Knorpel des rechten Ohrs des sich Reinigenden und an den Daumen seiner rechten Hand und an die grosse Zehe seines rechten Fusses. V. 15. Dann nehme der Priester von dem Log Oel und giesse auf die linke Hand des Priesters. V. 16. Der Priester benetze darauf seinen rechten Finger mit dem Oele, das sich auf seiner linken Hand befindet, und sprenge von dem Oele mit seinem Finger siebenmal vor dem Ewigen. V. 17. Und von dem Reste des Oeles, das auf seiner Hand ist, gebe der Priester an den Knorpel des rechten Ohrs des sich Reinigenden und an den Daumen seiner rechten Hand und an die grosse Zehe seines rechten Fusses auf das Blut des Schuldopfers. V. 18. Und was vom Oele, das auf der Hand des Priesters ist, übrig bleibt, gebe er auf den Kopf des sich Reinigenden und der Priester erwirke Sühne für ihn vor dem Ewigen. V. 19. Und der Priester verrichte das Sündopfer und erwirke für den sich Reinigenden Sühne von seiner Unreinheit, und nachher schlachte er das Ganzopfer. V. 20. Und der Priester bringe

das Ganzopfer und das Speiseopfer auf den Altar, und der Priester erwirke Sühne für ihn, und er ist rein.

Zwischen dem ersten und zweiten Act ist ein Zeitraum von 7 Tagen, während dessen der Aussätzige ausserhalb seines Hauses wohnen muss; erst am 8. Tage erfolgt seine vollständige Reinigung. — יקח וגו׳, er bringe folgende Opfer: 1) אשם, ein männliches Schaf zum Schuldopfer, 2) עולה, ein männliches Schaf zum Ganzopfer, 3) חטאת, ein weibliches Schaf zum Sündopfer. Zu diesen drei Schafen gehören die in Num. 15, 4 vorgeschriebenen Speiseopfer: zu jedem ein Issaron Mehl mit 3 Log Oel (worauf der Artikel in בשמן hinweist), also zusammen 3 Zehntel Mehl und 9 Log Oel, sodann noch ein Log Oel zu den verschiedenen Sprengungen (מתן בהונות). Ausserdem muss er auch dreimal drei Log Wein als Trankopfer bringen, wovon zwar in unserem Abschnitte nichts erwähnt wird, das wir aber, ebenso wie das Mass des Oels zur Mincha, aus Num. 15, 4 f. (vgl. Sifré das.) entnehmen können. Es ist das Sünd- und Schuldopfer des Aussätzigen vor den andern Sünd- und Schuldopfern eben dadurch ausgezeichnet, dass sie der מנחות und נסכים bedürfen, was sonst bei Sünd- und Schuldopfern nicht der Fall ist; vgl. Menachot 91a. — האיש המטהר ואתם, den Mann und die erwähnten Opfer, ersteren, um auf ihn zu sprengen, letztere zur Schwingung. Doch bedürfen nur das Schuldopfer und das Log Oel der Schwingung, wie v. 12 beweist (Sifra). — לפני ה׳, an den Eingang des Stiftszeltes, denn i n die עזרה durfte er noch nicht kommen. Im zweiten Tempel wurde er neben das Nikanorthor gestellt, das vom Frauen-Vorhof nach der עזרת ישראל führte. Letztere עזרה gehörte schon zum Heiligthum, welches der Aussätzige nicht betreten durfte (vgl. Sota 7a; 8a). Der Ausdruck לפני ה׳ hat nicht immer ein und dieselbe Bedeutung, denn da es verschiedene Grade der heiligen Orte gab (Kelim 1. Abschn.), so kann jeder heilige Ort im Verhältniss zu dem minder heiligen לפני ה׳ heissen (vgl. Malbim צו 26).

והקריב אותו לאשם. Diese Darbringung ist die gleich darauf erwähnte תנופה, und והניף אותם sagt, dass beide zusammen geschwungen werden*). Näheres über תנופה vgl. ob. S. 260. — ושחט — במקום — הקדש.

*) Nach Maimon. (מחוסרי כפרה 4, 2) wird diese Schwingung, wie jede andere, im Heiligthum vollzogen, so dass hier der Darbringer (als noch unrein) nicht dabei mitwirken kann; anders die Tosefta (Neg. 8), welche die Schwingung am Standorte des Aussätzigen von diesem und dem Priester gemeinsam verrichten lässt.

Der Ort, wo das Ganzopfer geschlachtet werden soll, ist Lev. 1, 11 bestimmt; für das Sündopfer befindet sich die Bestimmung 6, 18; auch Exod. 29, 11. Aber auch für das Schuldopfer ist bereits in Lev. 7, 2 diese Vorschrift ertheilt worden. Die Wiederholung ist nur deshalb nöthig, weil dieses Schuldopfer durch die Blutsprengung auf die בהונות von andern Schuldopfern sich unterscheidet und דבר שיצא מן הכלל לידון בדבר חדש אי אתה רשאי להחזירו לכללו וכו' **). — במקום הקדש statt במקום קדוש in 6, 19; der Ausdruck במקום הקדש steht auch 10, 17. — כחטאת האשם הוא לכהן lehrt, dass das Schuldopfer auch vom Priester gegessen wird, wie das Sündopfer. Nun heisst es bereits 7, 7: כחטאת כאשם וגו'; es muss aber hier aus dem erwähnten Grunde auch diese Bestimmung wiederholt werden. — ולקח הכהן. Nach ת״כ, Neg. 14, 8 (s. R. Simson das.) und Joma 61 b müssen hier zwei Priester thätig sein; zuerst fängt ein Priester das Blut in ein Gefäss auf, um die Sprengungen auf dem Altare שתי מתנות שהן ארבע (nach 7, 2, vgl. zu 1, 5) zu verrichten, sodann fängt ein anderer Priester mit der Hand Blut auf, um auf die בהונות zu sprengen. Dadurch unterscheidet sich eben diese Sprengung von der ähnlichen mit dem איל המילואים (Exod. 29, 20, oben 8, 23), dass dort nur eine קבלה für den Altar und die בהונות stattgefunden hat. — תנוך wird in ת״כ, T. Jon. und Raschi als der mittlere Theil des Ohres erklärt. Onk. dagegen übersetzt: על רום אודנא, er scheint also den oberen Theil des Ohres darunter verstanden zu haben. Kimchi im ס׳ השרשים erklärt תנוך als Ohrläppchen. Wir haben nach ת״כ übersetzt (vgl. Mendelssohn zu Exod. 29, 20). — בהן, von בהם, stark und dick sein, daher der dickste Finger, der Daumen. Es wird an das mittlere Glied des Daumens gesprengt, vgl. ת״כ, zu 8, 23.

ולקח — מלוג וגו'. Er nimmt nicht den ganzen Log Oel, sondern nur einen Theil davon in die hohle Hand (es wäre auch nicht möglich, den ganzen Log auf die hohle Hand zu giessen). Vom Oele auf der Hand sprengt er einen Theil לפני ה׳ und auf die בהונות; den Rest streicht er auf das Haupt des Aussätzigen. Was aber mit dem vom Log Oel noch übrig gebliebenen Theile geschehen solle, sagt die Schrift nicht; die Tradition jedoch lehrt, dass es

Auch betreffs der סמיכה bei diesem Opfer ist Maimon. im Widerspruch mit der Tosefta (vgl. ראב״ד und die Comment. das.).

**) Jeden Gegenstand, der im Allgemeinen begriffen war, aber durch eine neue Bestimmung als Ausnahme bezeichnet wurde, kannst du nur dann unter die Allgemeinheit stellen, wenn die Schrift selbst ausdrücklich ihn unter den allgemeinen Satz zurückgebracht hat (Baraita des R. Ismael Anf. Sifra, Regel 10), vgl. Hirschfeld, halachische Exegese S. 482 ff.

ganz wie die Reste der Speiseopfer behandelt werden soll, es gehört den Priestern und ist hochheilig (Sebachim 91a) — כף, von כפף, biegen, die hohle Hand (vgl. כף רגל). — הכהן muss deshalb nochmals stehen, weil man, wenn blos כפו gestanden hätte, meinen könnte, es sei die Hand des Aussätzigen darunter zu verstehen, (vgl. im vorigen v. רגלו). Doch lehren unsere Weisen, es sei מצוה לכתחילה, dass der Priester auf die Hand eines anderen Priesters giesse. — אצבעו וגו׳ ist der Zeigefinger, s. zu Lev. 4, 6. — מן השמן. Das Verb. טבל wird gewöhnlich mit ב׳ construirt, nur hier und Lev. 4, 17 wird es mit מן verbunden (s. Wessely). — על כפו. Hieraus meint Ib. Es. ersehen zu können, dass im vorigen Verse von einem כהן die Rede ist; indessen kann aber auch hier der zweite Priester gemeint sein (Wessely). — לפני ה׳ bedeutet nach ת״כ: dem Allerheiligsten zugewendet. Er bringt nicht das Oel in den Tempel, um da die Sprengungen vorzunehmen, sondern er steht im Vorhof, wendet sein Antlitz dem Allerheiligsten zu und sprengt auf den Boden der עזרה (Neg. 14, 10, vgl. die Comment. das.). Das überflüssige מן השמן באצבעו lehrt, dass man zu jeder Sprengung nochmals den Finger eintauchen muss.

ומיתר השמן — על דם האשם. Es ist nicht nöthig, dass das Blut noch dort sei, da es weiter v. 28 על מקום דם וגו׳ heisst; es darf also das Blut schon abgetrocknet sein. — והנותר וגו׳. Ueber נותר ב׳ vgl. zu 8, 32. Nach R. Aqiba ist das Geben auf den Kopf מעכב; nach R. Jochanan b. Nuri dagegen ist die כפרה auch ohne dieses giltig; denn וכפר bezieht sich nur auf das Schuldopfer; jedoch (מעלים עליו כאלו לא כפר) wird es ihm angerechnet, als wäre ihm nicht Sühne erwirkt (Sifra, Malbim 56).— וכפר עליו. Es wird vorausgesetzt, dass der Aussätzige seiner Sünden wegen von Gott mit dieser Krankheit bestraft wurde; diese Sünde ist nach unseren Weisen לשון הרע, also eine Sünde gegen die Menschen, weshalb zu deren Sühne ein Schuldopfer gefordert wird. Dagegen heisst es im folgenden bei der Sühne des Sündopfers: וכפר — מטמאתו; es scheint daher, dass dieses nicht zur Sühne einer Sünde, sondern zur Reinigung von seiner Unreinheit gebracht wird; vgl. zu 12, 7. — וכפר על וגו׳, damit ist die Blutsprengung gemeint, ואחר, und nach dieser Sprengung wird das Ganzopfer geschlachtet; dagegen ist in Bezug auf die Räucherung der Stücke עולה קודמת לחטאת (vgl Sebachim 89b). Es braucht nicht bestimmt zu werden, welches Thier als Ganzopfer und welches als Sündopfer dargebracht wird, da es bereits aus der Opferthora bekannt ist, dass zum Ganzopfer männliche und zum

Sündopfer weibliche Thiere geopfert werden. — את העלה ואת המנחה. Hieraus lernen wir, dass מנחת נסכים, wie das Ganzopfer, ganz auf dem Altar angezündet wird (nicht wie die Sadducäer meinten; vgl. מגילת תענית c. 8). — וכפר — וטהר. Ramban meint, das Schuldopfer erwirkt Sühne für seine vor dem Aussatze begangenen Sünden; das Sündopfer wird deshalb gebracht, weil er vielleicht während seiner Krankheit gegen Gott gemurrt und sich versündigt haben könnte. Das Ganz- und Speiseopfer sollen für ihn die Sühne schaffen, dass er seine Reinheit wieder erlange und in sein Zelt gehen dürfe. Nach ת״כ ist nur das Sündopfer für die Sühne absolut nothwendig (מעכב), nicht aber das Ganzopfer.

V. 21. Und wenn er arm ist und sein Vermögen nicht hinreicht, so nehme er ein Schaf zum Schuldopfer zur Schwingung, für ihn Sühne zu schaffen, und ein Zehntel Kernmehl, mit Oel gemengt, zum Speiseopfer und ein Log Oel. V. 22. Und zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben, wozu sein Vermögen hinreicht, und es sei die eine ein Sündopfer und die andere ein Ganzopfer. V. 23. Er bringe sie am achten Tage nach seinem Reinwerden zum Priester an den Eingang des Stiftszeltes vor den Ewigen. V. 24. Und der Priester nehme das Schuldopferschaf und das Log Oel, und der Priester mache mit ihnen eine Schwingung vor dem Ewigen. V. 25. Man schlachte dann das Schuldopferschaf, und der Priester nehme vom Blute des Schuldopfers und gebe an den Knorpel des rechten Ohrs des sich Reinigenden und an den Daumen seiner rechten Hand und an die grosse Zehe seines rechten Fusses. V. 26. Von dem Oele aber giesse der Priester auf die linke Hand des Priesters. V. 27. Es sprenge dann der Priester mit seinem rechten Finger von dem Oele, das auf seiner linken Hand ist, siebenmal vor dem Ewigen. V. 28. Dann gebe der Priester von dem Oele, welches auf seiner Hand ist, an den Knorpel des rechten Ohrs des sich Reinigenden und an den Daumen seiner rechten Hand und an die grosse Zehe seines rechten Fusses auf die Stelle des Schuldopferblutes. V. 29. Und was vom Oele, das auf der Hand des Priesters ist, übrig bleibt, gebe er auf das Haupt des sich Reinigenden, für ihn vor dem Ewigen Sühne zu erwirken. V. 30. Und er bereite die eine von den Turteltauben oder von den jungen Tauben, von denen, wozu sein Vermögen hinreicht, V. 31. Das, wozu sein Vermögen hinreicht, die eine zum Sündopfer und die andere zum Ganzopfer, sammt dem Speiseopfer, und der Priester erwirkt für

den sich Reinigenden Sühne vor dem Ewigen. V. 32. Dies ist die Lehre dessen, an dem ein Aussatzschaden ist, (und) desjenigen, dessen Vermögen nicht hinreicht, bei seiner Reinigung.

דל וגו׳. Sifra erklärt, dass דל auch bedeuten könnte einen, der früher ein grosses Vermögen besessen und dann herabgekommen ist, daher musste noch die weitere Bestimmung ואין ידו משגת hinzugefügt werden. Andererseits würde letzterer Satz allein wieder erklärt werden können, er kann eben jetzt die Thiere nicht bekommen, daher ist auch die Bezeichnung דל nöthig. Die Bestimmung דל lehrt, dass nur derjenige, der aus Armut die zuerst vorgeschriebenen Opfer nicht zu bringen vermag, diese durch Taubenopfer ersetzen kann. Sind aber die grösseren Opfer gerade zur Zeit nicht zu erlangen, so kann das Reinigungsopfer bis zu gelegenerer Zeit aufgeschoben werden. An den anderen Stellen, wo von Armen-Opfern die Rede ist (5, 7; 11; 12, 8), wird nicht דל hinzugefügt, weil die Schrift sich stets damit begnügt, an einer Stelle die genauere Bestimmung zu geben, aus der sie auch für andere Fälle gefolgert werden kann. Wenn nun ein Aussätziger, der seine Sühne zu beschleunigen guten Grund hat und für dessen Opfer ein bestimmter Tag (nämlich der 8. nach seiner Reinigung) festgesetzt ist, dennoch, wenn gerade an diesem Tage die Opfer nicht zu bekommen sind, die Darbringung aufschieben soll, wie viel mehr ist dies bei denjenigen Opfern der Fall, die ohne Bedenken aufgeschoben werden können. — כבש אחד, im Gegensatz zu den drei כבשים des Reichen. — לתנופה לכפר, deshalb soll selbst der Arme ein Schuldopferschaf bringen, weil dieses die Hauptsühne bewirkt, denn es ist eine תנופה, ein Weihgeschenk an Gott, womit man die vergangene Schuld tilgt. — ועשרון סלת אחד, im Gegensatze zu den drei עשרנים des Reichen. — ולג שמן, oben (v. 10) wird betont: ולג אחד, weil man glauben könnte, der Reiche bringt drei Log Oel, sowie er auch dreimal so viel Mehl als der Arme bringt. — אשר תשיג ידו. Dem einfachen Sinne nach sagt die Schrift, dass er je nach dem Vermögen תורים oder בני יונה bringen kann. Da nämlich von תורים nur grosse, von בני יונה aber nur kleine gebracht wurden, so waren תורים theuerer als בני יונה. Der mehr bemittelte Arme vermochte somit תורים zu bringen, während der Aermste nur בני יונה besass. Es steht daher immer zuerst תורים und dann בני יונה, denn die Schrift will sagen, nicht nur die werthvollern תורים, sondern auch die geringern בני יונה genügen. Nur bei der Wöchnerin, wo auch für die reiche Frau geboten ist, ein Taubenopfer zu bringen, ist mit Recht die Ordnung

(12, 6) umgekehrt: בן יונה או תור; denn trotzdem selbst der reichen Frau nur ein geringes Taubenopfer anbefohlen wird, so darf sie dennoch nicht nur בן יונה, sondern auch תור darbringen. — ביום השמיני לטהרתו, am 8. Tage nach seinem Reinwerden durch die in vv. 4—8 vorgeschriebenen Ceremonien; oben (v. 10) ist die Bestimmung לטהרתו unnöthig, da man diese aus dem Zusammenhange ergänzen kann, hier aber könnte man meinen, er soll, nachdem er die Opfer genommen, noch 8 Tage warten.

את כבש האשם. Oben (v. 12) heisst es: כבש האחד והקריב אותו לאשם, weil er unter den beiden männlichen Schafen zuerst das eine nehmen muss, um es als Schuldopfer zu bestimmen. — ומן השמן. Oben (v. 15) heisst es מלוג השמן; aus dem überflüssigen לוג deducirt Sifra die Bestimmung, dass das Log während der יציקה vollständig sein muss. — ונתן — מן השמן; oben (v. 17) מיתר השמן, um einmal zu betonen, dass die הזיה dem מתן בהונות vorangehen muss. — ועשה את האחד. Der Hauptsatz lautet: ועשה את האחד מן התורים או מן בני היונה חטאת ואת האחד עולה וגו׳. Die Worte מאשר תשיג ידו bis את אשר תשיג ידו sind Parenthese, und את האחד wird nach der Parenthese wiederholt. — מאשר תשיג ידו ist Apposition zu מן התורים או מן בני היונה, (von den תורים oder בני יונה, je nachdem sein Vermögen hinreicht, תורים oder בני יונה zu bringen); את אשר תשיג ידו ist wieder Apposition zu את האחד, (das eine, das seine Hand erreicht hat, soll er als Sündopfer und das andere als Ganzopfer bringen). Die Wiederholung der Apposition zu את האחד ist überflüssig und schwierig zu erklären. Vielleicht will die Schrift damit lehren, dass er חטאת und עולה von einer Art bringen muss. Ist er also nicht vermögend genug, zwei Schafe (oder etwa zwei תורים) zu bringen, so soll er nicht ein Schaf und eine Taube (oder ein תור und ein בן יונה) bringen, vgl. Sifra, sondern את אשר תשיג ידו את האחד חטאת וגו׳, er muss sein Vermögen abschätzen, bevor er beide Opfer bringt, und danach muss er das Sünd- und Ganzopfer bemessen. Vermag er nicht zwei Schafe zu opfern, so hat er zwei Tauben darzubringen. — זאת תורת ist Unterschrift zum ganzen Reinigungsgesetze, und zu אשר לא תשיג ist ein ו copul. hinzuzudenken. — בטהרתו ist auf den Hauptsatz zu beziehen und hat dieselbe Bedeutung, wie das ביום טהרתו in der Ueberschrift v. 2, also: dies ist die Vorschrift für den reichen und für den armen מצורע zu der Zeit seiner Reinigung (Wessely).

δ) Der Aussatz an Häusern.

Die Bestimmungen über den Häuseraussatz werden für die Zeit gegeben, in der Israel in Kanaan sein und Häuser bewohnen

wird, da es in der Wüste in Zelten wohnte (v. 14, 8; 13, 46; Exod. 16, 16; 18, 7; Num. 11, 10; 16, 26f.). Sie werden zuletzt gegeben, weil, wie bereits erörtert, die Schrift bei den Häusern mit den Unreinheitsgesetzen auch die Reinigungsgesetze verbinden will und deshalb die Reinigungsgesetze für Menschen voranschicken musste. Was eigentlich der Häuseraussatz sei, darüber sind die Ansichten verschieden. Michaelis (Mos. R. IV, S. 265ff.). Winkler (RWB. s. v. Haus), Friedrich (zur Bibel I S. 234) u. A. meinen, es sei der Salpeterfrass, ein Verderbniss des Mauerwerks, wobei die verbindende Kraft des Mörtels zerstört wird und auch die Steine mürbe werden und zerfallen. Dagegen wendet schon Knobel ein, dass beim Mauer- und Salpeterfrass die weissliche Farbe die gewöhnliche ist, während hier der Aussatz eine grünliche oder röthliche Farbe hat (v. 37). Andere, wie Knobel und Schilling (de lepra p. 189ff.), glauben wieder, dass der menschliche Aussatz an und in die Wände des Hauses übergehen kann. Allein schon das ונתתי (v. 34) weist darauf hin, dass dieser Aussatz eine besondere Schickung Gottes und nicht eine Folge des menschlichen Aussatzes ist. Es wird auch gesagt, dass man das Haus ausräume bevor der Priester kommt, damit nicht Alles, was im Hause ist, unrein werde, was zur Genüge beweist, dass vorher nicht Unreines im Hause war, das den Aussatz herbeigeführt. Nach Sommer l. c. S. 220 und Keil ist hier an pflanzliche Bildungen zu denken, wie sich deren auf verwitterten Steinen und stockigen Mauern erzeugen, die Oberfläche an ihrer Stelle zerstören und um ein Weniges austiefen. Der Ausdruck ונתתי jedoch zeigt jedenfalls, dass wir es mit keiner gewöhnlichen Naturerscheinung zu thun haben. Mag sein, dass die Erscheinung keine übernatürliche war, ungewöhnlich war sie gewiss, denn man findet bei andern Völkern wohl den Aussatz an Menschen, nicht aber den an Kleidern und Häusern, sodass die Neuern zu der unbewiesenen Annahme die Zuflucht nehmen müssen, der Aussatz sei in der ältesten Zeit viel allgemeiner und stärker gewesen, und es könne damals Manches vorgekommen sein, was sich jetzt nicht mehr aufklären lässt*). Aus dem Aussatze an Häusern und

*) Dass schon zur Zeit der Mischna ein Aussatz an Häusern nicht vorkam, beweist folgende Toseftastelle (Negaïm VI, cit. in Talm. bab. Sanhedrin 71a): „Ein aussätziges Haus hat niemals existirt und wird niemals existiren. Warum aber ist (das Gesetz darüber) geschrieben worden? Um dir zu sagen: Forsche darüber nach, und du wirst dafür Lohn empfangen! R. Elieser b. Zadok sagt: Ein Ort war im Gebiete von עזה, den man חורבתא סגירתא (Ruine eines aussätzigen

Kleidern lässt sich aber ein Schluss ziehen, dass der in unserem Gesetze als unrein bezeichnete Menschen-Aussatz auch nicht die gewöhnliche „Aussatz" genannte Krankheit ist, sondern ebenfalls eine besondere himmlische Fügung war. Dass aber die Schrift bloss beim Häuseraussatz ונתתי sagt, hat darin seinen Grund, dass hier von der Zukunft gesprochen wird und folglich die Erscheinung den Israeliten noch ganz unbekannt war. Es heisst deshalb ונתתי als von etwas, das Gott erst in der Zukunft zur Erscheinung bringen wird. Dagegen mochte der Aussatz an Menschen und Kleidern bei den Israeliten schon in der Wüste vorgekommen sein; sie werden deshalb ohne weiteres als bekannt vorausgesetzt, und es heisst einfach: Wenn an einem Menschen oder an einem Kleide ein Aussatz entstehen wird.

V. 33. Und der Ewige sprach zu Mose und zu Aaron, wie folgt: V. 34. Wenn ihr in das Land Kanaan kommt, das ich euch zum Besitze gebe, und ich an einem Hause des Landes eures Besitzthums einen Aussatzschaden entstehen lasse, V. 35. So komme der, dem das Haus gehört, und berichte dem Priester also: wie ein Schaden zeigt sich mir etwas am Hause. 36. Und es befehle der Priester, dass man das Haus ausräume, bevor der Priester kommt, den Schaden zu besehen, damit nicht Alles, was im Hause ist, unrein werde; und nachher komme der Priester, das Haus zu besehen.

אל משה ואל אהרן. Die Rede ist eigentlich an das ganze Volk Israel gerichtet, vgl. כי תבואו und ארץ אחזתכם; es ist daher der Satz: דברו אל בני ישראל · vor כי תבואו hinzuzudenken (Ramban). — כי תבואו. Nur in Palästina fand das Gesetz Anwendung und zwar erst, nachdem das Land erobert und vertheilt war und jeder Einzelne seinen Besitz erkannt hatte. — אחזתכם. Das Haus eines Nicht-Israeliten wird nicht durch Aussatzschäden unrein. — ארץ כנען אשר אני. Darunter ist nur das Westjordanland verstanden (Sifra). — אשר לו הבית. Der Eigenthümer selbst soll zum Priester kommen. — נראה לי. Der Schaden muss beim gewöhnlichen Tageslichte gesehen werden, in einem finstern Hause bricht man kein Fenster aus, um den Schaden zu besichtigen. ופנו וגו׳. Es muss Alles aus dem Hause geräumt

Hauses) nannte. R. Simon b. Juda aus כפר עכום sagt: Einst ging ich nach Galiläa, da sah ich einen Platz, den man mit einer Bezeichnung versehen hatte, weil man behauptete, dass Steine eines aussätzigen Hauses dorthin geschafft worden sind.

werden, selbst Dinge, die nicht מקבל טומאה sind; so R. Juda in M. Neg. 12, 5; doch ist dem einfachen Sinne nach zu erklären, dass nur die für Unreinheit empfänglichen Gegenstände fortgeschafft werden, wie R. Simon und R. Meïr das. entscheiden (s. ת״כ und מל״מל H. ט״א 14, 4). ולא יטמא. Nur irdene Geräthe würden durch die Unreinheit einen unersetzlichen Schaden erleiden; die Thora hat also auch diese zu schonen befohlen (ת״כ). Wir lernen zugleich, dass, sobald der Priester das Haus für unrein erklärt hat, Alles was darin ist, sofort unrein ist, selbst wenn es nicht nach diesem Priesterspruch כדי אכילת פרס (s. v. 47) darin verweilt hat. — לראות את הבית. Auch das Haus muss man besichtigen, ob es fähig ist, durch נגעים unrein zu werden. Es muss nämlich vierwändig, fest auf dem Erdboden (מחובר בארץ), aus Steinen (nicht aus Ziegeln oder Marmor), Holz und Erde gebaut sein (vgl. ת״כ und Neg. 12, 1).

*V. 37. **Sieht er den Schaden, und siehe, der Schaden ist an den Wänden des Hauses, sehr grüne oder hochrothe Vertiefungen, deren Schein niedriger ist als die Wand, V. 38. So gehe der Priester zum Hause hinaus, an den Eingang des Hauses, und verschliesse das Haus auf sieben Tage.***

והנה הנגע בקירות. Nach R. Ismael genügt es, wenn der Schaden an einer Wand und an einem Steine gesehen wird, בקירות heisst danach an einer der Wände. R. Aqiba beweist ebenfalls aus dem folgenden מן הקיר, dass der Schaden nur an einer Wand sein mag, schliesst jedoch aus האבנים (v. 40), dass er sich über wenigstens zwei Steine verbreiten muss. R. Eleasar b. Simon dagegen meint, der Schaden muss an zwei Steinen und an zwei Wänden erscheinen; nur darf dies an einer Ecke sein, wo zwei Wände zusammenstossen (vgl. ת״כ und Sanhedrin 71a). Nach allen aber ist das gesetzliche Quantum (שיעור) des נגע an den Häusern doppelt so gross, als bei den andern Aussatzschäden (oben S. 374), nämlich zwei גרים lang und ein גרים breit. — שקערורות. Nach Raschbam ist dies Bezeichnung einer Farbe; Kimchi sagt bestimmt, es sei die schwarze Farbe. Doch begreift man hiernach nicht, warum die Femininform steht, da doch נגע mascul. ist; auch ist diese Erklärung im Widerspruch mit der Mischna Neg. 3, 8, wonach nur die Farbe ירקרק und אדמדם, nicht aber שקערור als נגע בית bezeichnet wird; auch die Accente sind gegen diese Erklärung. Wessely meint, שקערורות heissen die in das Gebäude eingesenkten Steine, von שקע, einsenken, und ערה, zerstören (d. h. herausziehen,

da man die Steine aus der Wand herausziehen kann). Allein weiter v. 40 wird befohlen: וחלצו את האבנים, nicht aber את השקערורת. Es bedeutet daher das Wort wahrscheinlich, wie Onk. übersetzt, „eine Vertiefung“, von שקע mit angehängtem ר, oder besser von קער tief sein (Schaphel-Form). ת״כ jedoch sagt שוקעות במראיהן, dass nur die Farbe tief scheint. Danach wäre שקערורת eine Bezeichnung für tiefscheinende Flecken, sowie בהרות für Glanzflecken, von בהר glänzen. — ומראיהן שפל hat bereits Wessely auffällig gefunden, da dies bereits durch ירקרק und אדמדם ausgesagt ist. Möglich aber, dass dies nur eine genauere Bestimmung zu ירקרק או אדמדם geben will, dass eben ein solches Grün oder Roth erforderlich ist, welches tiefer erscheint als die Wand (zu שפל vgl. 13, 20). Oben bei den Kleidern kann diese Bedingung nicht gesetzt werden, da die Kleider gewöhnlich weiss waren (nach der Trad. sind auch nur weisse Kleider מטמא בנגעים) und demnach das ירקרק nicht tiefer erschien als das Kleid; die Häuser dagegen waren in alter Zeit gewöhnlich mit Erde überzogen (s. v. 42).

ויצא — אל וגו׳. Er darf nicht unter der Oberschwelle stehen, sondern nur an der Seite. — והסגיר. Nach Maimon. braucht er das Haus nicht wirklich zu verschliessen, sondern nur zu erklären, dass das Haus unter Verschluss steht (damit niemand hineingehe). Für diese Ansicht spricht v. 46; Raschi und R. Simson dagegen meinen, die Thüre müsse verschlossen werden (s. מל״מל zu טמאת צרעת 14, 5). Doch sind alle der Ansicht, dass bei den Menschen und Kleidern keine wirkliche Einschliessung, sondern nur eine Verschluss-Erklärung stattfindet. Möglich, dass הסגיר im Hif'il („verschliessen“ heisst סגר im Qal) ein Terminus ist, der die specielle Bedeutung hat „(auf eine bestimmte Zeit) für aussätzig erklären“, wie auch im Aram. סגירו „Aussatz“ bedeutet. In Num. 12, 14f. wird הסגר (im Nif'al) gebraucht; dort bedeutet es aber wohl die Verweisung nach ausserhalb des Lagers, um abgeschlossen von andern Menschen zu sein (daher T. Jon. תתרד).

V. 39. Kehrt der Priester am siebenten Tage zurück und sieht, und siehe, der Schaden hat sich an den Wänden des Hauses ausgebreitet, V. 40. So befehle der Priester, dass man die Steine herausziehe, an welchen der Schaden ist, und man werfe sie ausserhalb der Stadt an einen unreinen Ort. V. 41. Das Haus aber lasse er von innen ringsumher abkratzen, und man schütte die Erde, welche man abgekratzt, ausserhalb der Stadt an einen unreinen

Ort. V. 42. Man nehme dann andere Steine und bringe sie an die Stelle der Steine, und andere Erde nehme man und bekleide damit das Haus. V. 43. Und wenn der Schaden wieder im Hause ausbricht, nachdem man die Steine herausgezogen und das Haus abgekratzt hat und nachdem es wieder bekleidet worden, V. 44. Und es kommt der Priester und sieht, und siehe, der Schaden hat sich am Hause ausgebreitet, so ist ein bösartiger Aussatz am Hause, es ist unrein. V. 45. Man reisse das Haus nieder, seine Steine, sein Holz und alle Erde des Hauses, und man bringe es ausserhalb der Stadt hinaus an einen unreinen Ort.

בקירות — פשה. Der פשיון muss nicht gerade neben dem ersten Schaden sein, sondern er gilt wie oben (S. 390) beim Kleide auch entfernt davon als Unreinheitszeichen. Allein es ist hier, wie oben, ein Unterschied zwischen dem פשיון הסמוך und dem רחוק; ersterer ist בכל שהוא, letzterer gilt nur, wenn er wenigstens die Grösse eines גרים hat. Es wird in der Schrift nicht ausdrücklich bestimmt, wie zu verfahren ist, wenn nach der ersten Woche der Schaden sich nicht ausgebreitet hat, sondern in seiner Gestalt geblieben ist (עמד בעיניו); unsere Weisen haben aber aus den Schriftworten deducirt, dass man in diesem Falle das Haus noch eine Woche einschliessen und dann nach der zweiten Woche, sowohl wenn der Schaden sich ausgebreitet (פשה) als wenn עמד בעיניו, immer nach vv. 40—42 (חולץ וקוצה וטח) verfahren muss. — חלצו. Beim Ausziehen der Schuhe wird die Form חָלַץ (im Qal) gebraucht, hier dagegen der Piël, weil man zum Ausziehen der Steine der Geräthe bedarf (Wessely). — אל מחוץ לעיר, eigentlich „nach ausserhalb der Stadt". — מקום טמא; der Ort wird durch die Steine unrein, indem sie unrein machen במגע במשא ובביאה (s. oben S. 388). Die Steine müssen in jeder Stadt, selbst wenn sie nicht befestigt ist, hinausgeschafft werden, ebenso wie das mit einem Aussatz behaftete Kleid (oben S. 390). — יקציע, Stamm קצע; weiter v. 41. heisst es הקצו vom Stamme קצה. Beide Stämme sind wahrscheinlich gleichbedeutend (theilen, schneiden). Wessely erklärt, קצע bedeute von allen Seiten gleichmässig abkratzen, sodass das Abgeschabte ein Rechteck bildet.— סביב, rings um den schadhaften Stein (nicht aber, wie Ibn-Esra meint, das ganze Haus, indem er fälschlich annimmt, פשה heisse, der Schaden hätte sich im ganzen Hause ausgebreitet). So wird auch im Sifra erklärt: סביב לנגע, nur rings um den Schaden muss abgekratzt werden. — וטח, Stamm טוח, mit Erde bekleiden.

ופרח — ושב, wenn in den neuen Steinen der Schaden wieder ausbricht. Aus dem Worte בבית aber lernen unsere Weisen, dass selbst wenn der Schaden an einer andern Stelle des Hauses wieder zur Erscheinung gekommen, ebenfalls das Haus niedergerissen werden muss. הטוח ist Infinit vom Nif'al. — הִקְצוֹת und חַלֵּץ für הַקְצוֹת und חַלֵּץ (Ew. 238d, Gesen. Lehrgeb. S. 314, 320). Dagegen meinen Raschi und Ibn Esra (ebenso Strack), חִלֵּץ kann als Perf. gefasst werden, indem אחר Konjunktion ist, wie Jer. 41, 16; Iob 42, 7 (vgl. v. 46). Der wiederkehrende Schaden muss ebenfalls wenigstens die Grösse von שני גריסין haben, braucht aber nicht von derselben Farbe wie der Vorherige zu sein (ת״כ). — והנה פשה. Unsere Weisen lernen aus dem Ausdrucke צרעת ממארת, der auch beim Kleide 13, 51; 52 vorkommt, dass bei jeder Wiederkehr des Schadens, selbst wenn nicht פשה, ja selbst wenn er kleiner als vorher ist (wenn er nur die Grösse von 2 גריס hat), das Haus auch als טמא מחלט zu erklären ist (wie bei בגד oben S. 392). Mit Recht bem. Wessely, dass hier jedes Wiedererscheinen des Schadens als ein פשיון zu betrachten ist, da ja die alten Steine herausgenommen wurden. פשה bedeutet demnach soviel wie פרח im vorhergehenden Verse. Es ist also nicht nöthig, mit Raschi anzunehmen, dass unser Vers nicht an diese Stelle, sondern nach v. 47 gehört, wonach hier gelehrt wird, dass wenn nach der ersten Woche עמד בעיניו und nach der zweiten פשה war, חליץ וקוצה וטח vorzunehmen sei (vgl. Raschi, Ramban und הכתב והקבלה). — טמא הוא; es war zwar auch als מוסגר unrein, vgl. vv. 46—47, doch ist jetzt die Unreinheit grösser, indem es auch von aussen מטמא ist, מוסגר aber verunreinigt nur von innen; beide dagegen sind מטמא בביאה, s. Jebamot 103b und מל״מל zu פ״ע 16, 13. — ונתץ heisst von Grund aus zerstören, daher die folgende Bestimmung, dass man die Steine, Hölzer und Erde auseinandernehme (s. oben 11, 35).

V. 46. Und wer in das Haus kommt während der ganzen Zeit, da man es eingeschlossen hatte, sei unrein bis zum Abend. V. 47. Und wer im Hause sich niederlegt, wasche seine Kleider, und wer im Hause isst, wasche seine Kleider.

והבא וגו׳. Wer hineingeht, ohne dort zu verweilen. ימי ist ein st. constr. vor dem Relativsatze הסגיר אותו (vgl. Gesen. 130d, Ew. 332c. und ob. 13, 46); manche wollen הַסְגִּיר als inf. für הַסְגֵּר fassen (vgl. v. 43). כל ימי הסגיר, die erste oder zweite Woche, nicht aber

nachdem man חולץ וקוצה וטח war; dagegen verunreinigt selbstverständlich בית מחלט ebenso wie מוסגר. — יטמא. Er selbst wird unrein, nicht aber seine Kleider, er bedarf daher nicht der Kleiderwaschung. Dagegen werden Geräthe und Kleider, die selbständig, nicht als Bekleidung eines Menschen in ein mit einem Aussatze behaftetes Haus gebracht werden, ebenso unrein, wie ein Mensch, der hineingeht. — והאוכל — והשוכב. Selbstverständlich kommt es nur auf den längern Aufenthalt an, und es ist einerlei, ob er wirklich gegessen hat, oder nicht. והשוכב וגו׳ lehrt dies deutlich, dass er nicht wirklich essen muss. Andererseits gibt wieder והאוכל וגו׳ das Maass des Aufenthaltes an: so lange als eine Mahlzeit dauert. Dieses wird in Erubin 83a dahin bestimmt, dass כדי אכילת פרס (eine Zeit, in der man einen halben Laib Brot essen kann, und zwar Weizenbrot, angelehnt, mit Zukost gegessen). Es ist hierbei ein Laib Brod gemeint, den man zu עירובי תחומין gebraucht. Ein solcher ist für zwei Mahlzeiten bestimmt. Die Hälfte davon (פרס) ist nach R. Jochanan Sohn Berokas, dem Maimon. und A. folgen, drei ביצים, nach R. Simon, dessen Ansicht Raschi und Tosaphot recipiren, vier ביצים gross, vgl. Bet-Joseph zu Tur Orach Chajim 409 und 612. Es ist demnach derjenige, welcher כדי אכילת פרס im aussätzigen Hause verweilt, selbst sammt seinen Kleidern unrein.

V. 48. Wenn aber der Priester kommt und sieht, und siehe, der Schaden hat sich am Hause nicht ausgebreitet, nachdem das Haus bekleidet worden, so erkläre der Priester das Haus für rein, denn der Schaden ist geheilt.

ואם בוא יבא וגו׳. Nach חולץ וקוצה וטח wird es eine Woche eingeschlossen, wenn nun nach dieser Zeit der Priester sieht, והנה לא פשה dass der Schaden sich nicht ausbreitet, d. h. dass er gar nicht zurückgekommen (denn jedes Zurückkommen nach der חליצה heisst פשיון), so ist das Haus rein. Da aber hier nicht einfach gesagt wird והנה לא שב הנגע, sondern והנה לא פשה, so lernen wir daraus, dass wenn es in der ersten Woche עמד בעיניו war, in Folge dessen noch eine Woche eingeschlossen wurde und dann wieder עמד בעיניו war, חליצה stattfinden müsse, denn nur nach חליצה ist לא פשה als Zeichen der Reinheit zu betrachten (weil damals לא פשה identisch mit לא חזר ist); vor חליצה dagegen macht לא פשה noch nicht rein. — וטהר את הבית. Hier wird der Kürze halber nur das letzte, nämlich טהרה, erwähnt, selbstverständlich muss חליצה und קיצה damit verbunden

sein. — ומהר — כי נרפה. Wir sehen hier, dass nur, wenn נרפה, d. h. der נגע ganz geheilt ist, das Haus für rein erklärt wird, dagegen kann, wenn nach der ersten oder nach der zweiten Woche עמד בעיניו, das Haus nicht für rein erklärt werden.

V. 49. Und er nehme, um das Haus zu entsündigen, zwei Vögel und Zedernholz und carmesinrothe Wolle und Ysop. V. 50. Und er schlachte den einen Vogel in ein irdenes Geräth über lebendigem Wasser. V. 51. Dann nehme er das Zedernholz und den Ysop und die carmesinrothe Wolle und den lebendigen Vogel und tauche sie in das Blut des geschlachteten Vogels und in das lebendige Wasser und sprenge siebenmal zum Hause hin. V. 52. Und er entsündige das Haus mit dem Blute des Vogels und mit dem lebendigen Wasser und mit dem lebendigen Vogel und mit dem Zedernholz und mit dem Ysop und mit der carmesinrothen Wolle. V. 53. Und er lasse den lebendigen Vogel ausserhalb der Stadt hinaus auf das Feld hin fliegen; so schafft er Sühne für das Haus, und es wird rein.

Das Verfahren mit den Vögeln ist hier ganz so wie oben (v. 4 ff.) beim Menschen; nur wird dort das Blut auf die äussere Hand, nach Einigen auf die Stirne, beim Hause dagegen auf die äussere Oberschwelle, nach Einigen auf das ganze Haus gesprengt (Neg. 14, 1). Die Reinigung durch Vögel ist nur nach der zweiten Einschliessung nöthig; wenn aber nach dem הסגר der Schaden geschwunden ist, bedarf es keiner Vögel, sondern es erfolgt nur קליפה (Abschälen der Stelle des Schadens). Der Ausdruck חטא, der hier gebraucht wird, bedeutet sonst: die Sünde wegnehmen, hier: den Fehler beseitigen. Im v. 52 (וחטא וגו׳) wird nochmals betont, dass man mit allen hier aufgeführten Gegenständen das Haus besprengen muss. Zugleich wird mit dem וחטא und dem im folgenden v. vorkommenden וכפר על הבית gelehrt, dass hier beim Hause durch die Vögel die Sühne vollständig bewirkt wird und es nicht mehr der Opfer bedarf.

Nach Mischna Neg. 13, 1 gibt es bei den נגעי בתים zehn Fälle. Nach dem ersten הסגר gibt es nämlich 4 Eventualitäten: 1) כהה, der Schaden ist dunkler geworden, so dass er eine מראה כשר hat. 2) הלך לו, er ist entweder ganz geschwunden oder weniger als כשיעור שני גריסין geblieben; in diesen beiden Fällen ist קולפו והוא טהור, schält man den Ort des Schadens ab, und das Haus ist rein. 3) עמד בעיניו, er ist in seiner Gestalt geblieben, dann wird

das Haus verschlossen (מסגיר). 4) פשה, wenn der Schaden sich vergrössert hat, חולץ ומסגיר, werden die Steine herausgezogen, ringsum abgekratzt und mit Erde bekleidet, und darauf wird das Haus eingeschlossen. Im vierten Falle kann der Ausgang nach der zweiten Einschliessung ein zweifacher sein, nämlich חזר oder לא חזר, entweder der Aussatz kehrt zurück oder nicht; im ersten Falle wird das Haus niedergerissen (נותץ), im zweiten Falle wird es durch Vögel entsündigt מעון צפרים. Der dritte Fall kann sechs Ausgänge haben: 1) dass nach der zweiten Einschliessung der Schaden כהה wird, 2) dass er schwindet (הולך). In diesen beiden Fällen bedarf das Haus der קליפה und צפרים. 3) Bleibt es nach der zweiten Einschliessung in seiner Gestalt (בעיניו), ist er חולץ וקוצה וטח und schliesst es zum dritten Mal ein; wenn dann חזר, erfolgt נתיצה; 4) ist dann לא חזר, erfolgt Reinigung durch צפרים. 5) hat es sich nach der zweiten Einschliessung ausgebreitet, so ist er ebenfalls חולץ וקוצה וטח, und es erfolgt eine dritte Einschliessung; ist dann חזר, so erfolgt נתיצה, 6) ist dann לא חזר, so werden צפרים erfordert*).

V. 54. Dies ist die Lehre für jeden Aussatzschaden und für den Haaraussatz, V. 55. Und für den Aussatz am Kleide und am Hause, V. 56. Und für die Erhebung und für den Ausschlag und für den Fleck. V. 57. Zu lehren am Tage des Unreinen und am Tage des Reinen; dies ist die Lehre vom Aussatze.

Die Unterschrift gehört zum ganzen Aussatzgesetze, ausser den Reinigungsgesetzen, die ihre eigene Unterschrift haben (oben

---

*) Die verschiedenen Fälle werden durch folgende Tabelle anschaulich gemacht. Nach der ersten Einschliessung gibt es folgende Eventualitäten:

1) כהה — קולף וטהור
2) הלך — קולף וטהור
8) עמד בעיניו — הסגר שני
 - 1) כהה — קולף וטעון צפרים
 - 2) הלך לו — קולף וטעון צפרים
 - 8) עמד בעיניו — חולץ והסגר שלישי
   - 1) חזר — נתוץ
   - 2) לא חזר — טעון צפרים
 - 4) פשה — חולץ והסגר שלישי
   - 1) חזר — נותץ
   - 2) לא חזר — טעון צפרים
4) פשה — חולץ והסגר שני
 - 1) חזר — נותץ
 - 2) לא חזר — טעון צפרים

v. 32). Die Ordnung ist dieselbe, wie in den Gesetzesabschnitten; nur werden die angehängten Vorschriften über קרחת וגבחת und בהק 13, 38—44 nicht besonders berücksichtigt. לכל נגע הצרעת, das sind die ersten Vorschriften über נגע צרעת עור בשר (13, 1—28), die verschiedener Art sind, daher das לכל. — ולנתק, die Vorschriften über den Haaraussatz (13, 29—37). — ולצרעת הבגד, Kleider-Aussatz (13, 47—59). Diese Vorschriften haben zwar aus dem oben (13, 59) angegebenen Grunde eine besondere Unterschrift, müssen aber dennoch hier bei der Zusammenstellung sämmtlicher Aussatz-Arten genannt werden. — ולבית, damit hätte eigentlich die Unterschrift schliessen sollen; allein der folgende Vers 56 specificirt noch das allgemeine כל נגע הצרעת und nennt die verschiedenen Arten der נגעי צרעת עור בשר*). — להורות ביום הטמא. Diese Gesetze geben Vorschriften, wie der Priester zu entscheiden hat am Tage der Unreinheit (z. B. 13, 14) וביום הטהור, und wie man am Tage der Reinheit zu urtheilen hat (z. B. 13, 6), vgl. Wessely.

Die Versuche einiger neuern Kritiker, Theile aus dem ursprünglichen Aussatzgesetze als spätere Zusätze auszuscheiden, beruhen auf unrichtiger Erklärung mancher auffälligen Erscheinungen in diesen Gesetzesabschnitten und erweisen sich nach Richtigstellung des Sachverhalts als gänzlich verfehlte Operationen. So schliesst Bertholet (Comment.) daraus, dass der Aussatz an Häusern nicht unmittelbar auf den Kleideraussatz folgt, 14, 33—53 sei ein späterer Nachtrag. Doch ist die Stellung der Reinigungslehre vor den Häuseraussatz oben S. 364 hinreichend erklärt worden. Carpenter (cit. bei Bertholet) meint wieder, 14, 1ff. stamme nicht aus derselben Hand, wie 13, 1—46; denn c. 13 verlange blos den priesterlichen Schiedsspruch und das Waschen der Kleider, damit der Aussätzige rein werde (v. 6), während 14, 1ff. einen viel weitläufigern Reinigungsritus bringt. — Man braucht aber nur die betreffenden Vorschriften mit einiger Aufmerksamkeit zu lesen, um einzusehen, dass nach der definitiven Unrein-Erklärung (החלט) nicht das blosse Waschen der Kleider hinreicht; nur nach der Einschliessung (הסגר) genügt dies, und bedarf es nicht des Reinigungsverfahrens von 14, 1ff.

*) V. 56 hätte eigentlich in v. 54 eingeschoben sein sollen: זאת התורה לכל נגע הצרעת, לשאת ולספחת ולבהרת, ולנתק. Allein dann hätte auch ולנתק als eine Unterart von לכל נגע הצרעת betrachtet werden können; es musste daher ולנתק neben לכל נגע הצרעת gesetzt werden, um es als diesem coordinirt hinzustellen.

c) Gesetze über geschlechtliche Ausflüsse, über זב, שכבת זרע, נדה und זבה, c. 15.

Die in diesem Abschnitte behandelten Arten von Unreinheiten verdienen mit Recht den Namen: טומאות היוצאות מגופו של אדם, die Unreinheiten, die aus dem menschlichen Körper herauskommen. Es sind dies geschlechtliche Ausflüsse, welche sowohl beim Manne als beim Weibe die Unreinheit bewirken. Die Schrift handelt von 4 Arten solcher Unreinheiten, von denen zwei beim Manne und zwei beim Weibe vorkommen, also: *α*) זב, 1—15; *β*) שכבת זרע, 16—18; *γ*) נדה, 19—24; *δ*) זבה 25—30. Die Reinigungsvorschriften sind allen Unreinheitsgesetzen unmittelbar angehängt. Fügt man noch die hieher gehörige und nur aus besonderem Grunde nach c. 12 versetzte Verordnung über die Unreinheit der Wöchnerin hinzu, so hat man über diese Klasse der Unreinheiten eine Pentas von Vorschriften, die sich aber nach weiterer Zerlegung als eine Dekade zu erkennen gibt. Denn die Vorschriften über יולדת und זבה zerfallen in je 2 Theile, in Unreinheits- und Reinigungsvorschriften; die נדה-Vorschriften werden durch die Unterschrift (ולאיש אשר ישכב עם טמאה v. 33) in 2 Theile zerlegt (vv. 19—23 und v. 24). Demgemäss zerfällt auch das Gesetz über שכבת זרע in 2 Theile (vv. 16—17 und v. 18), wovon der erste über den Mann und der zweite über das Weib handelt.

α) Die Unreinheit und Reinigung des זב.

Was unter זב zu verstehen ist, ist streitig. Einige haben darunter Hämorrhoidalübel verstanden, wonach das Triefenlassen oder Verstopfen (v. 3) sich auf flüssige oder blinde Hämorrhoiden bezöge. Diese haben demnach den Ausdruck בשרו, der hier (v. 2—3) vorkommt, nicht als Euphemismus für בשר ערוה (wie 6, 3) erklärt. Doch fordert die Analogie von זבה, dass זיבה und שכבת זרע von ein und derselben Stelle kommen (vgl. Raschi). Auch ist im ganzen Gesetze über זב keine Andeutung davon, dass von einem Blutfluss die Rede wäre. Andere wollen, dass hier von dem syphilitischen Eiterfluss (gonorrhoea virulenta) die Rede sei. Diese aber war vor der Entdeckung Amerikas nicht bekannt. Nach LXX, Josephus (ant. 3, 11, 3 und bell. jud. 5, 5, 6; 6, 9, 3) versteht man unter זב den *γονόῤῥοιος*, dem unwillkürlich, aus Schwächung der Samenwerkzeuge, tropfenweise Samen abfliesst. Dies haben wahrscheinlich

auch unsere Weisen unter זב verstanden*). Sommer (l. c. S. 232ff), Trusen (Sitten, Gebr. und Krankh. der alten Hebr. S. 182) meinen, זוב sei nur die blennorrhoea urethrae, ein aus katarrhalischer Affection der Schleimhaut der Harnröhre (urethritis) entstehender Schleimfluss aus derselben (ebenso Dillm.). Lehrreich für die Beschaffenheit der טומאת זיבה ist auch der Grundsatz unserer Weisen, dass זוב nur dann verunreinigt, wenn es aus einer Störung des betreffenden Organs entstanden ist, nicht aber, wenn eine andere Ursache momentan die Erscheinung herbeigeführt, wie etwa vieles Essen und Trinken, Anstrengung, Phantasieerregung u. s. w. בשבעה דרכים בודקין את הזב (M. Sabim. 2, 2).

C. 15. V. 1. Und der Ewige sprach zu Mose und Aaron wie folgt: V. 2. Sprechet zu den Kindern Israel und saget zu ihnen: Jeder Mann, wenn er den Fluss hat an seinem Fleische, so ist er an seinem Flusse unrein. V. 3. Und dies soll seine Unreinheit durch seinen Fluss sein: — mag sein Fleisch triefen lassen seinen Fluss oder mag sein Fleisch verstopft sein von seinem Flusse, so ist das seine Unreinheit. —

בני ישראל, Nicht-Israeliten verunreinigen nicht durch den Fluss, eine spätere rabbinische Bestimmung hat jedoch jeden נכרי als זב erklärt (Nidda 34a). — איש איש. Das doppelte איש schliesst auch einen קטן mit ein (ת״כ vgl. T. Jon). — מבשרו, euphemistisch für בשר ערוה, vgl. Ez. 16, 26; 23, 20. — זובו ist Accus. der Beziehung wie Gen. 3, 15; 41, 40. Da aber das Wort זובו überflüssig ist, so lernen wir daraus, dass der vom זב triefende Fluss selbst unrein ist. Er ist מטמא במגע ובמשא, und zwar insofern schwerer als נבלה, dass dabei auch die Berührung die Kleider unrein macht (Kelim 1, 3, Nidda 55b). — וזאת וגו׳. Hier wird noch nicht die Art der Verunreinigung bestimmt, dies geschieht erst weiter v. 4 ff. Es ist daher der ganze Satz: רר בשרו וגו׳ bis טמאתו היא als eine Parenthese zu fassen. Unsere Weisen lehren טומאתו תלויה בזובו ואין תלויה בימים. Der זב unterscheidet sich darin von der זבה; während bei letzterer die Unreinheit von den Tagen abhängt (s. weiter v. 25), kommt es beim זב nur auf die ראיות, d. h. die Erscheinungen des Flusses, an. Eine einmalige Erscheinung macht ihn noch nicht zum זב, sondern er ist wie ein בעל קרי, v. 16, eine zweimalige macht ihn

*) In Tosefta זבים II heisst es: מה בין זובו לשכבת זרע, זובו בא מבשר מת ושכבת זרע מבשר חי, זוב דומה כלובן ביצה המוזרת ושכבת זרע קשורה כלובן ביצה שאינה מוזרת.

vollständig unrein, erfordert 7 reine Tage (v. 13), aber keine Opfer (v. 14ff); eine dreimalige ראיה, selbst an einem Tage gesehen, verpflichtet nach sieben reinen Tagen zu einem Opfer (v. 14ff., Megilla 8a). — רר, denom. von ריר (1 Sam. 21, 14), fliessen lassen. — החתים, von חתם, verschliessen. Der הפעיל zeigt einen Zustand an, wie יַעשיר (Ps. 49, 17) oder יַלבינו (Jes. 1, 18). — טמאתו הוא. Die Parenthese sagt, dass es keinen Unterschied in Bezug auf den Grad der טומאה ausmacht, ob die זיבה fliesst oder ob das Fleisch durch den Fluss verstopft wird; טמאתו היא, in beiden Fällen ist es (nämlich das in den folgenden Versen 4—12 Vorgeschriebene) seine Unreinheit; d. h. seine Unreinheit besteht darin, dass er folgenden Gesetzen unterworfen ist. Nun wird die טמאה vorgeschrieben; es folgt jetzt die Fortsetzung zu וזאת תהיה טמאתו בזובו. (Die Zusätze in Sam. und LXX hatten den Zweck unsern v. mit v. 25 zu conformiren und vermeintlich zu verbessern).

V. 4. Jedes Lager, auf dem der Flüssige liegt, ist unrein, und jedes Geräth, auf welchem er sitzt, ist unrein. V. 5. Und Jeder, der sein Lager berührt, wasche seine Kleider und bade sich im Wasser und sei unrein bis zum Abend. V. 6. Und wer auf dem Geräth sitzt, auf welchem der Flüssige sitzt, wasche seine Kleider und bade sich im Wasser und sei unrein bis zum Abend.

כל המשכב. Auch vor bestimmtem Nomen kann כל „jeder" bedeuten, Ewald 290c. Es heisst aber nicht: כל אשר שכב עליו, sondern nur כל המשכב אשר ישכב; es muss das, worauf er liegt, auch zum Lager geeignet (ראוי למשכב) und auch dazu bestimmt sein; das Imp. ישכב und ישב bedeutet, dass er darauf zu liegen oder zu sitzen pflegt. Wenn er daher ein Getreidemass umstülpt und sich darauf setzt (כפה סאה וישב עליו), wird es nicht unrein, weil dies nicht zum Sitzen, sondern zu einem andern Gebrauch bestimmt ist, oder wie unsere Weisen sagen: man sagt zu ihm: עמוד ונעשה מלאכתנו, stehe auf, da wir das Geräth zu unserer Arbeit brauchen (Sabbat 59a). Unter משכב und מושב ist aber jedes Geräth verstanden, das bestimmt ist, dem Menschen als Unterlage zu dienen, sei es עומד, יושב, שוכב, נתלה, נשען (stehend, sitzend, liegend, sich hängend, stützend). Alle diese Unterlagen werden in der Halacha mit dem Terminus מדרס (von דרס treten) bezeichnet. (Nicht als מדרס wird betrachtet, was nicht die Bestimmung hat, den Körper zu tragen, z. B. eine Leiter, die nur zum Auf- und Absteigen gemacht ist, Menachot 31a

Tos. s. v. שידה). Beim מדרס ist es nicht nöthig, dass der זב den Gegenstand unmittelbar berühre; selbst wenn 10 Decken über einander liegen und oben ein זב sitzt, ist die unterste טמא מדרס; ja selbst wenn die Gegenstände sich unter einem sehr schweren Steine (אבן מסמא, von ושומת על פום גובא Dan. 6, 18) befinden und der זב auf dem Steine sitzt, werden die Gegenstände unrein (s. Maim. משכב ומושב 5, 5 und Tos. Nidda 55b). R. Simson zu Kelim 1, 3 versteht ausserdem unter אבן מסמא auch ein Tragen ohne Bewegung. Bei sonstiger טומאת משא ist משא gleich mit היסט (Bewegung); der זב aber verunreinigt selbst, wenn er nur mit etwas belastet ist, ohne es fortzubewegen (selbstverständlich, auch wenn er diese Last nicht unmittelbar berührt und selbst wenn er sie vermittels eines Gegenstandes, der nicht מקבל טומאה ist, trägt). Von טומאת מדרס sind ausgeschlossen irdene Geräthe (Sabbat 84a), sowie כלי אבנים כלי גללים כלי אדמה (Geräthe von Stein, Viehexcrementen und ungebrannter Erde), Geräthe von Wasserthierstoffen und Vögelknochen. — ואיש אשר יגע. Jeder מדרס הזב wird אב הטומאה, sodass er einen Menschen, der ihn berührt, unrein macht. Auch die Kleider des Berührenden sowie alle Geräthe, mit denen er während der Berührung in Verbindung steht, werden unrein, und zwar ראשון לטומאה (als טומאה בחיבורין vgl. oben S. 341). — היושב על וגו׳. Sowie משכב ומושב selbst ohne unmittelbare Berührung des זב unrein werden, ebenso theilen sie auf diese Weise die Unreinheit einem Reinen mit, der sich ihrer als מדרס bedient. Er wird unrein, selbst wenn er sie nicht unmittelbar berührt.

V. 7. Und wer den Körper des Flüssigen berührt, wasche seine Kleider und bade sich im Wasser und sei unrein bis zum Abend. V. 8. Und wenn der Flüssige auf einen Reinen speit, so wasche dieser seine Kleider, bade sich im Wasser und sei unrein bis zum Abend. V. 9. Und jedes Reitzeug, auf welchem der Flüssige reitet, ist unrein. V. 10. Und jeder, der irgend etwas berührt, das unter ihm liegt, sei unrein bis zum Abend; und wer es trägt, wasche seine Kleider und bade sich im Wasser und sei unrein bis zum Abend.

והנוגע בבשר וגו׳. בשר bedeutet hier den ganzen Körper, wie v. 13. Nur wer den Körper berührt, wird unrein, nicht aber wer die Kleider des זב berührt. Die Kleider und überhaupt Alles, was nicht מדרס wird, sind nur ראשון לטומאה und vermögen nicht Menschen und Geräthe zu verunreinigen. — וכי ירוק וגו׳. Der Speichel sowie

alle Flüssigkeiten, welche aus dem Körper des זב kommen, welche die Eigenschaft haben, dass sie sich vor dem Ausflusse im Körper ansammeln und willkürlich zurückgehalten werden können (מתעגל ויוצא וחוזר ונבלע, vgl. Nidda 56a) sind ebenfalls אב הטומאה. — וכל המרכב ist nicht bloss der Sattel, sondern auch alle Geräthe, welche die Haltung des Körpers beim Reiten vermitteln; sie werden im ת״כ und in Kelim 23, 2 aufgezählt (vgl. Lichtenstein שם עולם). Ueber den Unterschied zwischen מרכב und מושב wird in der Baraita der 13 Regeln des R. Ismael bei der Regel בנין אב מכתוב אחד gesprochen (vgl. die Comment. das.). — תחתיו — הנוגע. Das Suffix von תחתיו kann sich nicht auf מרכב beziehen, denn wie ת״כ mit Recht sagt, kann doch מרכב nicht schwerer sein als זב selbst, der alle Geräthe, die er berührt, nur zu ראשונים macht, es bezieht sich vielmehr auf זב, und es ist darunter eben das vorhergenannte מרכב verstanden, das hier zwar als ראשון לטומאה, aber doch nicht als so schwer wie משכב ומושב erklärt wird. מרכב ist insofern gleich mit נבלה, dass es nur die Person des Berührenden, nicht aber dessen Kleider verunreinigt; nur wenn es getragen wird (במשא), ist es מטמא אדם ובגדים. In Nidda 32b wird zu unserem Verse noch eine andere Erklärung gegeben. Das תחתיו bezieht sich auf כל, und zu אשר יהיה ist זב als Subject hinzuzudenken; also: wer irgend etwas berührt, worunter er (der זב) sich befindet. Es ist dies עליונו של זב, was über dem זב sich befindet, selbst ohne ihn zu berühren. Diese Dinge werden dort als ראשונים erklärt, sie sind also leichter als משכב תחתון, welches אב הטומאה ist. Dieses עליונו של זב heisst מדף (vgl. Sabim 4, 6 und m. Comment. zu Edujot 6, 2). Maimon. משכב ומושב 6, 3 hält diese טומאה nur für eine rabbinische Verordnung, da diese zweite Auffassung des Schriftverses nur als אסמכתא zu betrachten ist; doch ראב״ד erklärt sie für eine Thora-Vorschrift.

V. 11. Und Jeder, den der Flüssige berührt, ohne seine Hände im Wasser gespült zu haben, wasche seine Kleider, bade sich im Wasser und sei unrein bis zum Abend. V. 12. Und ein irdenes Geräth, das der Flüssige berührt, soll zerbrochen werden, und jedes hölzerne Geräth soll im Wasser gespült werden.

וכל אשר יגע וגו׳. In diesem v. begegnen wir grossen Schwierigkeiten. Es erheben sich die Fragen: 1) wozu braucht gesagt zu werden, dass derjenige, den der זב berührt, unrein wird, nachdem bereits oben v. 7 bestimmt worden, wer den Körper des זב be-

rührt, sei unrein; 2) ist die Bedingung וידיו לא שטף unbegreiflich, was kann denn das Abspülen der Hände nützen, da doch selbst für alle Dinge, die mit dem זב in Berührung gekommen, vollständiges Untertauchen vorgeschrieben ist, und auch für den זב selbst weiter v. 13 das Baden des ganzen Körpers in מים חיים gefordert wird. Wessely erklärt, dass hier neben dem Baden in מים חיים noch die besondere Forderung gestellt wird, dass er die Hände abspüle, weil die Hände möglicherweise mit der זיבה beschmutzt sind, die noch nach der טבילה unrein macht (vgl. ת״כ, was אלעזר בן ערך sagt, und Malbim). Doch ist es sehr auffällig, dass die Schrift, nachdem der זב bereits sieben reine Tage gezählt, noch dessen Hände von זיבה befleckt und einer besondern Abspülung bedürftig erklären sollte. Wir möchten daher zur Erklärung unseres Verses folgendes bemerken: Oben v. 7 wird gesagt הנוגע בבשר הזב, d. h. er berührt den blossen Körper, hier dagegen heisst es אשר יגע בו; dies heisst der זב berührt ihn, aber nicht בבשרו, sondern nur seine Kleider. Nun kann angenommen werden, dass nur der זב, der seine Hände nicht abgespült hat, auch durch eine solche Berührung unrein macht, weil er mit den Händen möglicherweise das Kleid des Reinen mit מעינותיו beschmutzt hat, die der Reine dann, indem er sich bewegt, trägt, und מעינות של זב sind מטמא במגע ובמשא, daher wird der Reine unrein. Hat aber der זב vorher seine Hände abgespült, sodass sie sicher nicht mit מעינותיו befleckt sind, dann kann eine Berührung, die nicht בבשרו trifft, nicht verunreinigen. So würde ich לולא דברי רבותינו ז״ל diesen v. erklären. Hören wir nun die alten Commentatoren: Raschbam meint, ידיו sei hier dasselbe, was בשרו in v. 2, und es sei ein besonderer Euphemismus; er vergleicht die Redeweise אך מסיך הוא את רגליו (Richter 3, 24); da nun oben v. 3 auch von החתים בשרו מזובו gesprochen wurde, so wird neben der טבילה noch שטיפת ידיו oder שטיפת בשרו gefordert. Doch findet man nirgends, dass ידיו diese Bedeutung hat. Ibn-Esra meint, wenn der זב mit abgespülten Händen einen Reinen berührt, wird letzterer zwar auch unrein, aber seine Kleider bleiben rein; waren dagegen die Hände nicht abgespült, so wird die von ihnen berührte Person sammt ihren Kleidern unrein. Ebenso werden in v. 10 bei כל אשר יהיה תחתיו in einem Falle nur der Mann selbst, im andern Falle auch dessen Kleider für unrein erklärt. Allein oben v. 7. heisst es ja, wer den Körper des זב berührt, wird sammt den Kleidern unrein ohne Unterschied, ob man eine reine oder unreine Stelle berührt hat. Ramban erklärt: da die Berührung mit den Händen geschieht, so

sagt die Schrift: וידיו לא שטף, er habe die Hände nicht abgespült. Gemeint ist aber, er habe den ganzen Körper nicht abgespült (durch טבילה), es ist als ob stände: כל אשר יגע בו הזב בידיו ולא שטף וגו׳, jeder, den der זב mit den Händen berührt, ohne sich abgespült zu haben u. s. w. Im Talmud (Nidda 43a) wird erklärt, dass hier nicht von einem Berühren, sondern von היסט של זב gesprochen wird. Wenn nämlich der זב einen Reinen bewegt, so wird letzterer unrein. In dieser Beziehung sind זב und die ihm gleichen זבה, נדה und יולדת schwerer unrein, als andere טומאות, da sonst טומאת היסט oder משא nur dann unrein macht, wenn das Unreine vom Reinen bewegt wird (s. oben S. 341), nicht aber umgekehrt, wenn der Reine durch den unreinen Gegenstand in Bewegung gesetzt wird, hier aber gibt es auch eine טומאת היסט, wenn der זב den טהור bewegt. — וידיו לא שטף bedeutet nach unsern Weisen טבילה, und es wird damit angedeutet, dass nur die äussern Körpertheile, wie ידיו, der טבילה bedürfen, nicht aber בית הסתרים (vgl. oben S. 340). Auch היסט verunreinigt nicht, wenn die Bewegung mit בית הסתרים geschehen ist, und deshalb wird hier היסט durch נגיעה ausgedrückt, während das היסט, wo der Reine die unreine Sache trägt, auch בבית הסתרים unrein macht (vgl. נדה das.). וכלי חרש וגו׳. Hier ist unter נגיעה ebenfalls היסט zu verstehen; sonst ist כלי חרס nicht מקבל טומאה מגבו (ob. S. 345). — ישבר, vgl. zu 11, 33. — ישטף במים ist hier טבילה; deshalb steht der Ausdruck ישטף, weil das Geräth gut abgespült werden muss, damit etwa daran haftender Schmutz beseitigt werde.

V. 13. Und wenn der Flüssige von seinem Flusse rein wird, so zähle er sich sieben Tage nach seinem Reinwerden, wasche seine Kleider und bade seinen Körper in lebendigem Wasser, und er wird rein. V. 14. Und am achten Tage nehme er sich zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben und komme vor den Ewigen an den Eingang des Stiftszeltes und gebe sie dem Priester. V. 15. Und der Priester bereite sie, eine als Sündopfer und eine als Ganzopfer, und der Priester schaffe Sühne für ihn vor dem Ewigen wegen seines Flusses.

יטהר, heisst hier „er wird geheilt“, wie oben 14, 2 יום טהרתו der Tag seiner Heilung. — וספר לו שבעת ימים. Die 7 Tage müssen alle in Reinheit verlaufen; hat er auch nur am siebenten Tage, ja selbst nach stattgehabter טבילה den Fluss bekommen, so ist alles

bisher Gezählte ungiltig (סותר את הכל). Nur in Bezug auf היסט כלי חרס ist er nach der טבילה am 7. Tage rein und nicht סותר. — ורחץ — במים — חיים. Unter allen Unreinen ist זב der Einzige, welcher der טבילה in מים חיים, d. h. in einem Quell (oben S. 349), bedarf; die andern unreinen Personen und Sachen, selbst זבה und die vom זב berührten Gegenstände, sowie die Kleider des זב*), können in einem מקוה die Reinigung finden (vgl. zu 11, 36). Nur eine vereinzelte Ansicht existirt, dass auch זבה nur in מים חיים rein wird (s. Bet Joseph, Jore dea § 201 Anf). — וטהר. Er ist jetzt rein, falls er bis Nacht nicht יראה זיבה ist: tritt aber dieser Fall noch an diesem Tage ein, dann ist er unrein wie zuvor, und Alles, was er selbst nach der טבילה berührt hat, ist für unrein zu erklären, wie bemerkt, mit Ausnahme von היסט כלי חרס (Megilla 8b) — לפני ד׳ — אהל מועד. Auch der זב bringt seine Opfer an das Nikanor-Thor (s. oben zu 14, 11), denn der זב, der bisher nicht in das levitische Lager kommen durfte, darf auch jetzt als מחוסר כפורים wenigstens noch nicht das מחנה שכינה betreten. Ob ein זב, der sich gebadet und noch nicht הערב שמש gehabt, also noch טבול יום ist, nach dem Thoragesetze das Leviten-Lager betreten darf, ist zweifelhaft (s. Nasir 44b). Jedenfalls aber kann er dies thun, wenn er am siebenten Tage gebadet und mit dem Eintritt der Nacht (הערב שמש) den Charakter von טבול יום verloren hat. — ועשה אותם וגו׳. Die zwei Tauben zusammen heissen bei unsern Weisen קן (ein Nest), und zwar heisst es קן סתומה, so lange noch nicht bestimmt ist, welche zum Ganzopfer und welche zum Sündopfer dargebracht werden soll; ist diese Bestimmung erfolgt, so heisst es קן מפורשת (eine Taube des קן heisst פרידה). Hier heisst es nun ועשה אותם הכהן, dass diese Bestimmung durch den Priester erfolgt, oben aber bei יולדת 12, 8 heisst es ולקחה — אחד לעולה וגו׳, dass die Frau beim Erwerbe dies bestimmen sollte. Daher der Lehrsatz: אין הקינין מתפרשות אלא או בלקיחת בעלים או בעשית כהן (Nasir 26b). Die Bestimmung der קינין kann nur entweder zur Zeit des Erwerbs oder zur Zeit der Zubereitung erfolgen, in der Zwischenzeit ist dies nicht statthaft. Ueber וכפר מזובו s. oben S. 363.

β) Die Unreinheit der שכבת זרע, v. 16—18.

Diese טומאה ist nicht so schwer, wie die des זב. Die שכבת זרע selbst ist אב הטומאה, ebenso der Mann, von dem sie gekommen. Auch

*) Deshalb ist בגדיו mit אתנח accentuirt, damit das במים חיים nicht auch auf die Kleider bezogen werde. Sonst (vgl. z. B. oben vv. 5, 6, 8, 11) steht יכבס בגדיו nach dem Athnach (שם עלם).

die Frau wird bei der ביאה durch die שכבת זרע ein אב הטומאה. Im Deut. 23, 10—12 wird verordnet, dass der בעל קרי, auch im Kriege, nicht ins Lager komme, sich bade und erst am Abend rein werde. Dem בעל קרי war übrigens bloss das Lager der Leviten verboten.

V. 16. Ein Mann, von dem Samenerguss abgeht, der bade seinen ganzen Körper im Wasser und sei unrein bis zum Abend. V. 17. Und jedes Kleid und jedes Fell, auf dem sich Sammenerguss befindet, das werde im Wasser gewaschen und sei unrein bis zum Abend. V. 18. Und eine Frau, der ein Mann mit Samenerguss beiwohnt — diese sollen sich im Wasser baden und bis zum Abend unrein sein.

כי תצא, es geht unfreiwillig von ihm ab (Ib. Esra), vgl. Deut. 23, 10. שכבת absol. שְׁכָבָה, von שכב, sich hinstrecken, legen, im הפעיל auch ausschütten, ausgiessen (Iob 38, 37); so auch arab. سكب. Hier wird die Bestimmung getroffen, er bade במים in dem bekannten, bereits oben 11, 36 als rein und nicht für טומאה empfänglich erklärten Wasser. Ferner wird bestimmt את כל בשרו, dass das Wasser so gross sei, dass es den ganzen Körper umgeben kann; es ist dies nach der Schätzung unserer Weisen drei Kubikellen oder 40 Seah. Warum aber gerade hier die Bestimmung את כל בשרו gegeben wird, könnte seinen Grund entweder darin haben, dass die Thora die Vorschrift bei der leichtesten der im Cap. behandelten Unreinheiten geben will, aus der man dieselbe dann durch קל וחומר für die schwereren folgern kann; oder darin, dass hier, wenn nicht כל gestanden hätte, das Wort בשר leicht als בשר ערוה (wie v. 2) verstanden werden könnte, daher die Bestimmung את כל. Oben in v. 13 beim זב ist kein solcher Irrthum zu befürchten, da erstens das Baden erst nach siebentägiger Reinigung vorgeschrieben ist, da kein Grund vorliegt, gerade בשר ערוה zu waschen; zweitens ist oben auch das Waschen aller Kleider geboten, die doch ganz gewaschen werden müssen; drittens wird oben sogar für denjenigen, den der זב vor der טבילה berührt, das Baden und Waschen der Kleider vorgeschrieben.— את כל. Das Wort את will nach Erubin 4b auch das Haar miteinschliessen, dass auch dieses mit untergetaucht werde und dass daran keine חציצה sei. Dass unter רחץ immer טבילה zu verstehen ist, lässt sich aus 2. Könige c. 5 beweisen. Dort befiehlt der Prophet dem Aussätzigen: הלוך ורחצת שבע פעמים בירדן (v. 10), und bei der Ausführung dieses Befehles heisst es (v. 14): וירד

וכל בגד וכל — .טבל ist also gleichbedeutend mit רחץ; וישבול בירדן שבע פעמים עור. Auch alle andern Geräthe, die für Unreinheit empfänglich sind, werden durch שכבת זרע unrein. — ואשה. Hier wird die Vorschrift ertheilt, dass auch die Frau beim Beischlaf durch שכבת זרע unrein wird, trotzdem בית הסתרים nicht מקבל טומאה ist (ob. S. 340). Der Grund der טומאה ist demnach nicht die Berührung der שכבת זרע, sondern es ist eine besondere Bestimmung der Thora (גזירת הכתוב), dass ביאה die Frau unrein macht. In Exod. 19, 15 befiehlt Mose dem Volke, drei Tage sich rein zu halten, אל תגשו אל אשה. Daraus lernen unsere Weisen (Sabbat 86a), dass die Frau bis drei Tage nach der ביאה noch durch פליטת שכבת זרע unrein werden kann. Einige nehmen eine kürzere Zeit an (vgl. Maimon. אבות הטומאה 5, 11). — ורחצו, beide waschen sich; doch ist dies vom Manne schon oben vorgeschrieben, daher fängt der Vers mit והאשה und nicht mit והאיש an.

γ) Die Unreinheit der נדה, v. 19—24.

Die menstruirende Frau ist sieben Tage unrein, verunreinigt משכב ומושב, wie der זב, und überträgt durch ביאה auch die Unreinheit von 7 Tagen auf den Mann. Weiter 18, 19 wird das Nahen einer Frau in ihrer נדה-Zeit verboten, und 20, 18 wird auf בעילת נדה die כרת-Strafe gesetzt (s. zu v. 24).

V. 19. Und wenn eine Frau fliessend wird, es ist nämlich Blut ihr Fluss an ihrem Fleische, so bleibe sie sieben Tage in ihrer Absonderung, und Jeder, der sie berührt, sei unrein bis zum Abend. V. 20. Und Alles, worauf sie während ihrer Absonderung liegt, sei unrein, und Alles worauf sie sitzt, sei unrein. V. 21. Und Jeder, der ihr Lager berührt, wasche seine Kleider, bade sich im Wasser und sei unrein bis zum Abend. V. 22. Und Jeder, der irgend ein Geräth berührt, worauf sie sitzt, wasche seine Kleider, bade im Wasser und sei unrein bis zum Abend. V. 23. Und wenn er auch auf dem Lager ist oder auf dem Geräthe, auf dem sie sitzt, während er es berührt, sei er unrein bis zum Abend. V. 24. Und wenn Jemand ihr beiwohnt, so komme ihre Absonderung auf ihn, und er sei unrein sieben Tage, und jedes Lager, auf dem er liegt, sei unrein.

דם יהיה ist eine Erklärung zu זבה; nicht jede זיבה macht die Frau unrein, sondern nur דם. Die Farben, welche als דם angesehen

werden, sind in der Mischna (Nidda 19a) beschrieben. — יהיה בבשרה, wenn es auch durch אונס gekommen ist, so wird sie dennoch טמא (Nidda 36b). — בבשרה ist Euphemismus für בבשר ערותה.— שבעת ימים, sie muss sieben vollständige Tage unrein bleiben. Daher können נדה und יולדת erst in der Nacht nach dem siebenten Tage die טבילה vornehmen (Pesachim 90b). Hierbei ist kein Unterschied, ob sie nur einen Tag oder die ganzen sieben Tage רואה דם war; sobald die Menstruation am siebenten Tage aufhört, wird sie am Abend durch טבילה rein. Es heisst aber hier nicht תהיה נדה, sondern תהיה בנדתה, weil die Benennung נדה noch aus vorgesetzlicher Zeit stammt und die Frau bereits in früheren Zeiten sich während dieses Zustandes abgesondert hielt (vgl. Gen. 31, 35); das Gesetz will daher nur die Dauer dieser Absonderungszeit bestimmen und Reinigungsvorschriften für dieselbe ertheilen. — יטמא — הנוגע, selbstverständlich, dass er sammt den Kleidern unrein wird, da ja sogar נוגע במשכבה nach v. 21 sammt den Kleidern unrein wird. וכל אשר תשכב וגו׳. Die נדה und die זבה sind in Bezug auf משכב ומושב ומרכב, היסט ומעינות dem זב gleich.

ואם על המשכב וגו׳. Zu diesem schwierigen Verse sind vielerlei Erklärungen gegeben worden. Ibn-Esra meint, הוא bezieht sich auf das vorher genannnte Sitz-Geräth, und es wird hier von dem Falle gesprochen, dass das Geräth auf dem משכב oder auf einem andern Geräthe sich befindet; dabei ist die טומאה leichter, indem nur er selbst unrein wird, nicht aber seine Kleider. Hierauf entgegnet aber Wessely mit Recht: Ist das Geräth auf dem משכב das vorher v. 22 erwähnte Sitz-Geräth, so kann doch dadurch, dass es sich auf dem משכב befindet, die טומאה nicht leichter werden; ist aber ein reines Geräth unter הוא verstanden, so ist erstens das הוא gar nicht passend, da von einem solchen reinen Geräthe vorher nicht gesprochen wurde, zweitens begreift man nicht, wie ein reines Geräth auf dem משכב, das doch nur ראשון wird, einen Menschen unrein machen kann. Die פסיקתא זוטרתי, die ebenso wie Ibn-Esra erklärt, meint, הוא sei ein reines Geräth; ein solches Geräth auf dem משכב kann aber nur den Menschen, aber nicht dessen Kleider unrein machen; sie nennt dies טומאת חבורין, von der die Mischna (Sabim 5, 4) sprechen soll mit den Worten: חבורי טמא על הטהור וחבורי טהור על הטמא טמא. Doch sind daselbst, wie die Tosefta erklärt, unter חבורי Haare, Nägel und Zähne verstanden. (Allerdings entspricht die Erklärung der פסיקתא זוטרתי besser dem Worte חבורי). Im ת״כ wird erklärt: Wenn Jemand auf dem Lager der נדה sich befindet, obwohl er das Lager nicht berührt, weil auf dem Lager andere Decken ausge-

breitet liegen (oder gar ein אבן מסמא, oben S. 400), so ist er dennoch sammt den Kleidern unrein. Das folgende כלי aber soll das מרכב sein, bei dessen Berührung nur יטמא וגו׳ der Berührende allein, nicht seine Bekleidung unrein wird (vgl. Pesachim 3a und Tos. das.). Knobel und Keil meinen, הוא beziehe sich auf דם, ebenso auch בו: Wer das Blut berührt, das sich auf dem Lager befindet, ist ebenfalls unrein. Allein, wozu muss das Blut auf dem Lager sein, da doch das Berühren des unbefleckten Lagers schon unrein macht? Das Berühren des Blutes braucht wieder nicht gerade am Lager stattzufinden, um unrein zu machen. Wessely und Mecklenburg erklären: Die Schrift wolle hier lehren, dass bei נדה nur der שוכב אותה sieben Tage unrein wird, alles Andere aber macht nur bis zum Abend unrein. Es heisst hier daher: Selbst wenn Jemand auf dem Lager ist oder auf dem Geräthe, während sie gerade darauf sitzt, בנגעו בו, und dazu das Lager noch berührt, ist er auch nur bis zum Abend unrein, und nur ואם שכב וגו׳, ist er 7 Tage unrein. Diese Erklärung scheint wohl die richtige zu sein. Wir fügen hinzu, dass, indem vorher v. 21 und 22 gesagt wurde: wer das Lager oder den Sitz berührt, wasche seine Kleider u. s. w., so folgt darauf die Bestimmung, dass, wenn er auch auf dem Lager ist oder auf dem Sitzgeräthe, בנגעו בו, während er es berührt (d. h. während der vorher besprochenen Berührung), er dennoch nur bis zum Abend unrein bleibt. Für diese Erklärung sprechen die Accente.

שכב — אותה heisst beiwohnen, nicht wie einige Neuere erklären wollen, liegen mit ihr auf einem Bette. Dass die Beiwohnung mit Ausrottung bestraft wird, ist hier nicht gesagt, weil hier nur von der טמאה die Rede ist, welche sie im Gefolge hat, die in jedem Falle eintritt, selbst wenn das im Irrthum geschehen ist, wobei die Strafe wegfällt (vgl. Ibn-Esra). ותהי וגו׳ ist der Nachsatz: ihre טמאת נדה kommt auf ihn; nicht dass er nur noch so lange unrein bleibt wie sie, so dass, wenn sie z. B. bereits im fünften Tage ihrer נדה ist, er mit ihr zugleich nach zwei Tagen rein wird, sondern וטמא שבעת ימים, er muss in jedem Falle sieben Tagen unrein sein. — וכל המשכב יטמא. Dieses משכב hat nur eine טמאה קלה (sonst wäre der ganze Satz überflüssig), Nidda 33a. Daher sagt man vom בועל נדה: Er ist מטמא משכב תחתון כעליון, d. h. sein משכב תחתון ist nur wie עליונו של זב (s. zu v. 10), also nur ראשון לטמאה.

δ) Die Unreinheit der זבה, v. 25—30.

Wir haben bereits oben S. 305 erörtert, dass nach den 7 Tagen der נדה die 11 Tage der זיבה folgen, welche י״א יום שבין נדה

לנדה heissen. Wenn in diesen Tagen ראית דם eintritt, so heisst dies דם זיבה. Sieht sie dies bloss einen Tag, dann ist sie שומרת יום כנגד יום, d. h. sie muss wieder einen reinen Tag haben, um die טמאה aufzuheben. Sieht sie es auch am andern Tage, so ist sie noch immer nur שומרת יום כנגד יום. Sieht sie es aber auch am dritten Tage, so ist sie eine זבה גדולה und muss שבעה נקיים halten und ein Opfer bringen. Jedoch haben schon zur talmudischen Zeit die בנות ישראל den Gebrauch eingeführt, sich bei jeder ראית דם, wenn es auch nur טיפה כחרדל wäre, wie זבות zu betrachten und erst nach שבעה נקיים die טבילה vorzunehmen.

V. 25. Wenn aber einer Frau der Blutfluss viele Tage ausser der Zeit ihrer Absonderung fliesst, oder er fliesst über die Absonderungszeit hinaus, so soll sie alle Tage des Flusses ihrer Unreinheit wie in den Tagen ihrer Absonderung sein; sie ist unrein. V. 26. Jedes Lager, auf welchem sie an irgend einem Tage ihres Flusses liegt, sei ihr wie das Lager ihrer Absonderung, und jedes Geräth, auf welchem sie sitzt, sei unrein, wie die Unreinheit ihrer Absonderung. V. 27. Und jeder, der sie berührt, sei unrein, und er wasche seine Kleider, bade sich im Wasser und sei unrein bis zum Abend.

ימים רבים sind wenigstens drei Tage, da ימים bereits mindestens zwei Tage bedeutet. בלא עת נדו heisst ausser der נדה-Zeit, auch entfernt von derselben (מופלג לנדתה); dagegen heisst על נדתה unmittelbar nach der נדה-Zeit (so nach der richtigen Leseart in ת״כ und Nidda 73a; Raschi liest umgekehrt, doch gegen den einfachen Sinn der Schriftworte). Da nun בלא עת נדתה frühestens den zweiten Tag nach Abschluss der 7 ימי נדה bezeichnet, so kann, wenn am zweiten, dritten und vierten Tage die זיבה fortgedauert hat, die Zählung der שבעה נקיים erst mit dem fünften Tage beginnen und mit dem eilften Tage beendet sein. Es wird daher in der Thora von einer זיבה-Zeit gesprochen, die wenigstens eilf Tage nach Beendigung der שבעת ימי נדה fortdauert. Die Tradition hat aber bestimmt, dass während dieser eilf Tage unmittelbar nach den שבעת ימי נדה jeder Blutfluss als דם זיבה betrachtet wird und dass דם זיבה, an drei unmittelbar auf einanderfolgenden Tagen gesehen, die טמאת זיבה bewirkt, nach der שבעה נקיים gezählt und ein Opfer gebracht werden muss. — כל ימי — נדתה תהיה. Selbst wenn nicht drei Tage hintereinander, sondern nur zwei Tage oder auch nur einen Tag in

dieser aussergewöhnlichen Zeit der Blutfluss sich gezeigt hat, tritt die טומאת נדה ein, aus der sie nur ein „reiner" Tag herausbringen kann. Sie ist eine זבה קטנה oder שומרת יום כנגד יום. Selbstverständlich unterliegt jede זבה auch allen Erschwerungen der נדה; sie ist auch מטמא את בועלה טומאת שבעה. — כטמאת נדתה. Das משכב und מושב ist nur bis zum Abend, nicht aber 7 Tage unrein; sonst hiesse es: כימי נדתה.

V. 28. Und wenn sie von ihrem Flusse rein geworden ist, so zähle sie sich sieben Tage, und nachher wird sie rein. V. 29. Und am achten Tage nehme sie sich zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben und bringe sie zum Priester an den Eingang des Stiftszeltes. V. 30. Und der Priester bereite die eine zum Sündopfer und die andere zum Ganzopfer, und der Priester schaffe Sühne für sie vor dem Ewigen wegen des Flusses ihrer Unreinheit.

ואם טהרה bedeutet dasselbe wie וכי יטהר v. 13. — וספרה לה, ebenso v. 13 לו „für sich." — ואחר תטהר, selbstverständlich durch Baden, wie oben bei זב. Nach dem einfachen Sinne des Schriftwortes hätten wir angnommen, dass die זבה ebenso wie der זב, der טבילה in מים חיים bedarf; unsere Weisen jedoch haben aus den überflüssigen Worten ואחר תטהר die Lehre entnommen, dass es bei der זבה in dieser Beziehung leichter genommen wird als beim זב, dass sie in einem gewöhnlichen מקוה rein wird, wie die נדה und die andern Unreinen. — והביאה, nach Ibn-Esra und Kimchi ausnahmsweise מלרע accentuirt, vgl. aber Strack. — מזוב טמאתה; beim זב aber heisst es nur מזובו, weil dort jede זיבה unrein ist, hier aber verpflichtet זיבת דם נדה nicht zum Opfer, daher מזוב טמאתה.

V. 31. So haltet die Kinder Israel fern von ihrer Unreinheit, damit sie nicht in ihrer Unreinheit sterben, indem sie meine Wohnung, die in ihrer Mitte ist, verunreinigen.

והזרתם, Stamm נזר, sich enthalten, daher das Hif'il abhalten, fern halten. Das Gebot ist an Mose und Aaron gerichtet als Schluss der Gesetze betreffs der טומאה היוצאת מגוף האדם. Nach Einigen ist והזרתם aus והזהרתם zusammengezogen (so auch Strack). Sie sollten die vorangegangenen Reinheits-Lehren dem Volke einschärfen. Unsere Weisen haben an diesen Vers die Verordnung angelehnt, dass jeder Mann sich von seiner Frau סמוך לוסתה fern zu halten habe.— ולא ימתו — את משכני. Hieraus lernen wir, dass nur der Unreine, der das Heiligthum betritt, des Todes schuldig ist. Uebrigens sind

alle Sünden, welche Israel in Unreinheit begeht, als eine Verunreinigung der Wohnung Gottes zu betrachten (s. 16, 16).

V. 32. Dieses ist die Lehre des Flüssigen und desjenigen, dem Samenerguss entgeht, wodurch man unrein wird. V. 33. Und der Leidenden während ihrer Absonderungszeit und dessen, der den Fluss hat, es sei Mann oder Weib, und des Mannes der einer Unreinen beiwohnt.

Die Unterschrift zählt der Reihe nach die in cap. 15 enthaltenen Gesetze auf und lehrt nebenbei noch manche Bestimmungen. תורת הזב, das sind die Vorschriften vv. 2—15. — ואשר — שכבת זרע bezieht sich auf die Vorschriften vv. 16—17. — לטמאה בה bezieht sich auch auf die Frauen und deutet auf die in v. 18 gegebene Verordnung hin (s. Wessely). — והדוה בנדתה bezieht sich auf die נדה-Gesetze vv. 19—23. — הזב — ולנקבה. Hiermit will die Schrift auf die Gesetze für die זבה hindeuten (vv. 25—30); wir hätten also והזבה את זובה erwartet. Statt dessen kommt nun eine überflüssig scheinende Wiederholung לזכר ולנקבה; vom זכר war ja bereits im vorigen Verse (הזב) die Rede. Allein die Wiederholung war nöthig, um die זיבה bei נקבה mit der זיבה des זכר zusammenzustellen, woraus mehrere Lehren zu entnehmen sind: 1) dass זיבה bei זכר ebenfalls aus בשר ערוה kommt, wie bei נקבה; 2) dass beim זכר ebenfalls eine Unterscheiduug zwischen ראיה אחת und שלש ראיות zu machen ist, sowie bei נקבה die זבה קטנה sich von der זבה גדולה unterscheidet; 3) dass die זיבה bei נקבה der זיבה des זכר parallel ist und nicht mit נדה verwechselt werden darf; wiewohl letztere auch זבה heisst, 4) dass so wie beim זכר auch blos eine einmalige זיבה unrein macht (da es doch nicht weniger als קרי ist), ebenso macht eine einmalige זיבה auch die Frau selbst בלא עת נדתה unrein, und zwar hier mit der טומאת נדה, (s. oben zu vv. 25—27).— ולאיש — עם טמאה bezieht sich auf die Vorschrift in v. 24 und steht deshalb zuletzt, damit unter טמאה nicht nur נדה, sondern auch זבה verstanden werde.

Mit diesem cap. schliessen die im B. Lev. enthaltenen תורות. In Num. 5, 11—6, 21 werden fernere תורות mitgetheilt; dazu kommt noch die תורה in Num. 19, 14ff., die חקת התורה Num. 19, 2ff. und Num. 31, 21ff. Es scheint, dass in das B. Lev. mit Absicht nur zehn תורות aufgenommen worden sind, und zwar 5 Opfer-Thorot (6, 2; 7; 18; 7, 1; 11) und 5 Reinheits-Thorot: 1) die Thora über die reinen und unreinen Thiere (11, 46f.); 2) die über die Wöchnerin (12, 7); 3) die **Aussatz-Thora** (תורת הצרעת, 14, 54—57); 4) die

Thora über die Reinigung des Aussätzigen (14, 2; 32); 5) die Thora über die geschlechtlichen Ausflüsse (15, 32). Die Lehre über den Kleideraussatz kann, obwohl sie die Unterschrift זאת תורת hat (13, 59), nicht als besondere Thora gezählt werden, da dieselbe wie 14, 55 beweist, nur einen Theil der תורת הצרעת bildet, und die Unterschrift 13, 59 nur aus dem oben S. 393 angegebenen Grunde gesetzt werden musste.

Es seien hier noch einige Gründe für die Authentie der Reinheitsgesetze c. 11—15 ausser dem bereits oben S. 14f. Bemerkten vorgebracht. Das hohe Alter der hier befindlichen Gesetze wird unter Anderen auch von Dillmann EL[3] S. 525f und 553 zugestanden. Ein directes Zeugnis des mosaischen Ursprungs der Aussatzgesetze befindet sich in Deut. 24, 8, sowie die Wiederholung der Speisegesetze in Deut. 14, 4—21*) die Promulgation dieser Gesetze durch Mose zur Voraussetzung hat. Wichtiger noch ist, dass wir sowohl in der geschichtlichen als in der prophetischen Litteratur der Bibel zu allen Zeiten die Speise- und Reinheitsgesetze in Geltung und Uebung finden. Man vgl. Exod. 19, 15; Num. 12, 14f.; Richter 13, 4; 1. Sam. 20, 26; 21, 5; 2. Sam. 11, 4; 2. Kön. 7, 3; 15, 5; Hosea 9, 3; Jes. 52, 11; 66, 17; Ez. 4, 14 (vgl. Lev. 11, 44); 24, 17 (vgl. Lev. 13, 45); 36, 17 (vgl. Lev. 15, 26). Endlich ist noch zu beachten, dass sowohl in den Opfergesetzen 5, 2f. und 7, 19ff. als auch im Gesetze über den Versöhnungstag 16, 16; 19, vgl. 15, 31) auf die Speise- und Reinheitsgesetze Bezug genommen wird, demnach alle Momente, die oben S. 268ff. und weiter unten im Capitel 23 v. 26ff. für die Authentie der Opfergesetze und des Vesöhnungstags-Gesetzes beigebracht werden, auch zugleich den mosaischen Ursprung der Speise- und Reinheitsgesetze beweisen. Umgekehrt wird auch im Aussatzgesetze das Opfergesetz citirt, 14, 13, und die beiden Stellen Lev. 6, 4 und 14, 40 correspondiren einander, vgl. oben S. 226, Note 2.

3) Die grosse Sühne für das Heiligthum c. 16.

Mehr noch als das Volk ist die Priesterschaft, und am meisten unter dieser der Hohepriester der Gefahr ausgesetzt, durch Versündigung gegen das Gottesheiligtum das Leben zu verwirken.

*) Dass die Gesetze in Deut. 14 nicht, wie Neuere meinen, älter sind als die in Lev. 11, wird klar bewiesen in meiner Schrift „Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese" S. 48 ff.

Nachdem daher am Schlusse des c. 15 (v. 31) die Kinder Israel verwarnt wurden, sich von jeder Unreinheit fern zu halten, damit sie nicht durch Verunreinigung der Wohnung Gottes sich den Tod zuziehen, wird im Anschluss daran einerseits auch der Hohepriester gewarnt, nur unter besonderen Bedingungen sich der allerheiligsten Stätte zu nahen, „auf dass er nicht sterbe", wie kürzlich seine Söhne gestorben sind; andererseits wird wieder verordnet, wegen der vom Volke direct und indirect durch die Sünden bewirkten Verunreinigung des Heiligthums alljährlich Sühne zu schaffen; denn nur behufs Erwirkung dieser Sühne und auch nachdem diese Sühne vollzogen worden, ist es dem Hohenpriester, als dem Vertreter des Volkes Israel, gestattet, im Allerheiligsten vor Gott zu erscheinen. Für den Tag, an welchem der Hohepriester für ganz Israel die grosse Sühne vollzieht, wird auch ein allgemeines Fasten, verbunden mit Einstellung jeglicher Arbeit, angeordnet.

Das ganze cap. 16 besteht aus einer Einleitung (v. 1—2) und einem aus 2 Haupttheilen bestehenden Versöhnungsgesetze (v. 3—23 und v. 24—34a), worauf zum Schluss die Ausführung dieses Gesetzes berichtet wird (v. 34b). Infolge des Todes der beiden Söhne Aarons wird dieser gewarnt, zu keiner Zeit das Allerheiligste zu betreten, da dort die göttliche Herrlichkeit in einer Wolke erscheint. Nach diesem einleitenden Verbote folgt das Gesetz über die grosse Sühne, bei der dem Hohenpriester der Eintritt ins Allerheiligste gestattet wird.

I. Der erste Theil dieses Gesetzes (v. 3—23) enthält die Vorschrift über den Dienst in den hochheiligen weissen Gewändern (בגדי לבן): 1) Wenn Aaron ins Allerheiligste treten will, hat er für sich einen Stier zum Sündopfer und einen Widder zum Ganzopfer, für die Gemeinde aber zwei Böcke zum Sündopfer und einen Widder zum Ganzopfer zu bringen. Ausserdem muss er mit vier hochheiligen Gewändern von Linnen bekleidet sein, vor deren Anlegung er ein Tauchbad zu nehmen hat (v. 3—5). 2) Vorbereitung Aarons zum Dienste im Allerheiligsten: Er bringt seinen Sündopferstier nahe, verrichtet dabei einen Sühnact (durch Handauflegung und Sündenbekenntnis), stellt dann die beiden Böcke hin und bestimmt durch Loose, welcher Gott dargebracht und welcher dem Asasel zugesendet werde (v. 6—10). 3) Der Dienst im Allerheiligsten und die Entsündigung desselben. Zuerst wird der Stier des Hohenpriesters geschlachtet und dessen Blut ins Allerheiligste zur Sühnung gebracht; doch muss dabei, damit der Hohepriester

nicht der Todesgefahr ausgesetzt sei, eine Räucherwerk-Wolke die Kapporet, als den Sitz der göttlichen Herrlichkeit, verhüllen. Sodann wird nach Schlachtung des Bockes auch von diesem Volks-Sündopfer das Blut ins Allerheiligste gebracht. Von beiden Sündopfern wird vor der Kapporet mit dem Blute einmal nach oben und siebenmal nach unten gesprengt. Dadurch ist das Allerheiligste von den Unreinheiten und den Sünden Israels gereinigt. Noch wird durch andere Sprengungen auch das Ohel-Moêd entsündigt. Während des Verweilens des Hohenpriesters im Allerheiligsten darf kein Mensch im Ohel-Moêd sich aufhalten (v. 11—17). 4) Die Entsündigung des innern Altars, die ebenso, wie die des Allerheiligsten, in der Regel nur einmal im Jahre stattfindet (Exod. 30, 10). Dies geschieht durch Bestreichung der Hörner und siebenmalige Besprengung der Dachplatte mit dem Blute des Stieres und des Bockes (v. 18—19). 5) Die Sühne für das Volk durch den Asasel-Bock und Beschluss des Dienstes mit den hochheiligen Gewändern. Durch Handauflegung und Sündenbekenntnis werden die Sünden des Volkes dem Bock aufs Haupt gelegt. Darauf wird das sündenbeladene Thier in die Wüste entsendet. Mit dem Erscheinen des Hohenpriesters vor Gott wird zuletzt der allerheiligste Dienst beschlossen. Die hochheiligen Kleider werden abgelegt und verborgen (v. 20—23).

II. Der zweite Theil (v. 24—34a) gibt die Anweisung über den Dienst des Hohenpriesters in seinen gewöhnlichen Gewändern nebst andern Vorschriften. 1) Der Hohepriester bereitet die beiden Ganzopfer in seinen gewöhnlichen Amtskleidern, vor deren Anlegung er ebenfalls sich an heiliger Stätte baden muss (v. 24). 2) Die Fettstücke der Sündopfer lässt er auf dem Altar aufdampfen (v. 25). 3) Der den Bock zum Asasel Geleitende, darf erst, nachdem er sich gebadet und seine Kleider gewaschen, ins Lager kommen. Die Sündopfer werden ausserhalb des Lagers verbrannt, und der die Verbrennung Vollziehende darf ebenfalls erst, nachdem er sich gebadet und seine Kleider gewaschen hat, ins Lager kommen (v. 26—28). 4) Als ewige Satzung wird darauf verordnet, am zehnten des siebenten Monats zu fasten und sich jeglicher Arbeit zu enthalten, da an diesem Tage von Gott alle Sünden vergeben werden (v. 29—31). 5) An diesem Tage soll aber auch der jeweilige Hohepriester die oben beschriebene Sühnung des Allerheiligsten, des Ohel-Moêd und des Altars für die Priester und für das ganze Volk vollziehen

(v. 32—34a). — Diese sämmtlichen Vorschriften hat Aaron auch ausgeführt (v. 34b).

Die Einheit dieses Versöhnungstags-Gesetzes ward bis auf die neueste Zeit fast allgemein anerkannt. Noch Kuenen (Einl. S. 83) und Dillmann (Commentar) behaupten entschieden, dass unser cap. als ein einheitliches Gesetz anzusehen ist und dem Kern des Priestercodex (Pg) angehört. Erst Benzinger (in Zeitschr. f. altt. Wissensch. 1889 S. 65 ff.) hat eine kritische Analyse dieses cap's. vorgenommen, die von neuern Kritikern (Baentsch, Bertholet) mit Beifall aufgenommen wurde. Hiernach soll das cap. aus zwei verschiedenen Gesetzen bestehen. Das erste (v. 1—4; 6 [resp. 11a]; 12—13; 34b) sei eine Verordnung über die Bedingungen, unter denen Aaron das Allerheiligste ohne Gefahr betreten könne; das zweite enthalte die Bestimmungen über das jährliche Sühnefest. Dieses letztere soll wieder aus zwei verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt sein. Das ursprüngliche Gesetz über den Versöhnungstag sei v. 29—34a, während das Ritual dazu (v. 5; 7—10; 14—28) von jüngerer Hand stammen soll. — Um aber diese Quellenscheidung aufrecht zu halten, müssen alle die Worte, welche in dem einen Theil deutlich auf den vermeintlich anderartigen Bestandtheil hinweisen, als spätere Glossen erklärt werden, ohne dass die Stellen an sich auch nur den geringsten Anlass bieten, jene Worte zu verdächtigen! Abgesehen davon zeugt Lev. 9, wo neben dem Opfer Aarons noch ein Opfer des Volkes gefordert wird, dafür, dass auch in unserem cap. das Opfer des Hohenpriesters und das des Volkes zusammen gehören, umsomehr als das Opfer Aarons in 9, 2 dem in 16, 3 ähnlich ist (s. ob. S. 284); auch in der Ausdrucksweise hat c. 16 mit c. 9 Vieles gemeinsam. Es ist also nicht statthaft, 16, 5 von 16, 3 abzutrennen. Noch weniger darf das Versöhnungstagsgesetz v. 29—34a als ein von dem Anfang unseres cap's. (v. 1—4) unabhängiges Stück erklärt werden, weil dann v. 32 ganz unverständlich wäre. Wenn vorher im ganzen cap. von Aaron die Rede war (v. 2, 3, 6, 8, 9, 11, 21, 23), so war es nöthig, nachdem in v. 29 ff. das hier für Aaron Vorgeschriebene auch für die Zukunft als eine „ewige Satzung" angeordnet ward, zu bestimmen, dass nach Aaron dessen Nachfolger den Dienst am Versöhnungstage zu versehen hat. Gerade so wird auch oben 6,15 geboten, dass der Nachfolger Aaron's, ebenso wie Aaron selbst, das tägliche Pfannen - Speiseopfer darbringe (vgl. auch Exod. 29,29 f.). Wozu aber bedarf es in einer Verordnung für

den Hohenpriester (wo kein Name genannt wird) der Bestimmung, dass jene auch dem Nachfolger gilt, als wenn der Nachfolger kein Hoherpriester wäre! Vgl. dagegen 21,10. Dass auch v. 33 nur mit Bezug auf die früheren vv. über die Heiligthums-Sühne verständlich ist, wird zur Stelle gezeigt werden. Die Schwierigkeiten aber, die Benzinger zur Rechtfertigung seiner Zweifel an der Einheit unseres cap.'s geltend macht, werden weiter unten bei der Auslegung der betr. Stellen ihre Lösung finden.

Ausser der Entsündigung des Heiligthums am Versöhnungstage gebietet die Thora noch in zwei Fällen eine Reinigung des Heiligthums: wenn der Hohepriester gesündigt hat (4,3 ff.) und wenn die ganze Gemeinde infolge eines Versehens der obersten Gesetzesbehörde gegen das Gesetz sich vergangen (4,13 ff.). In diesen beiden Fällen, wo es sich nur um Irrthums-Sünden handelt, genügt eine Entsündigung des Heiligthums (s. ob. S. 213 f.), es bedarf nicht der Einführung des Opferblutes ins Allerheiligste. Nur am Versöhnungstag, an welchem auch für die vorsätzlich begangenen Sünden die Sühne erwirkt werden soll, musste man auch das Allerheiligste entsündigen. Wenn daher in Ez. 45,18 und 20 zweimal im Jahre blos eine Entsündigung des Heiligthums und nicht des Allerheiligsten (Ez. 41,4) angeordnet wird, so hat diese Verordnung nicht das pentateuchische Versöhnungstags-Gesetz, sondern das Sündopfer-Gesetz Lev. 4,3—23 zur Grundlage. Ausführlicheres hierüber vgl. im Magazin für d. Wissensch. d. Judenth. 1876, S. 18 ff.

Ueber das Alter des Versöhnungstags wird weiter bei den Festtagsgesetzen, c. 23, gesprochen werden. — Litteratur zum Versöhnungstags-Gesetze: Der Mischna-Traktat Joma, nebst der Tosefta und Talm. babli und jeruschalmi; Wechsler in Geigers jüd. Zeitschr. 1863 S. 113 ff.; gegen diesen meine Abhandlung: Das Alter des Versöhnungsfestes in Mag. f. d. W. d. J. 1876 S. 1—20 und 61—77; Delitzsch in Luthard's Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. 1880 S. 173—183; Adler in Zeitschr. f. altt. W. 1883 S. 178—185; Benzinger das. 1889 S. 65—89; B. D. Eerdmans, De groote verzoendag in Th. Tijdschrift 1904 S. 17 ff.

C. 16. V. 1. Und der Ewige sprach zu Mose — nach dem Tode der beiden Söhne Aarons, indem sie nahe traten vor den Ewigen und starben, — V. 2. Da sagte der Ewige dem Mose: Sprich zu deinem Bruder Aaron, dass er zu keiner Zeit in das

Heiligthum innerhalb des Vorhanges komme, vor das Sühngeräth, das auf der Lade sich befindet, damit er nicht sterbe; denn in der Wolke erscheine ich über dem Sühngeräth.

וידבר וגו׳. Dieser Abschnitt hätte, wie die meisten andern, mit וידבר ה׳ אל משה לאמר וגו׳ beginnen sollen. Doch wollte die Thora aus einem besondern Grunde die Zeitbestimmung dieser Rede angeben; diese musste als Parenthese nach dem Satze וידבר אל — משה gesetzt werden (die Worte אחרי — וימתו sind als Parenthese zu fassen). Nach einer solchen längern Parenthese wird aber nicht einfach mit לאמר die Rede fortgesetzt, sondern der ganze Satz muss wieder aufgenommen werden, und zwar nicht mit וידבר, sondern, dem לאמר entsprechend, mit ויאמר, vgl. Exod. 35, 1 und 4; Lev. 23, 2 und 4 und Ramban zu dieser Stelle*). — אחרי מות. Indem diese Zeitbestimmung hier zugleich den Grund des Verbotes angibt, hielt die Schrift es für nöthig, dieselbe vorauszuschicken. Im Midrasch rabba zur Stelle meint Bar Kappara, dass die Söhne Aarons sich auch dadurch vergangen haben, dass sie ins Allerheiligste getreten; s. oben S. 292. Dies ist auch die Meinung Ibn Esra's. Doch entgegnet Ramban, dass die Thora (10, 1; Num. 26, 61) die Sünde immer nur mit הקרב אש זרה bezeichnet, und wollte man aus der hier an Aaron gerichteten Warnung schliessen, dass dessen Söhne sich dem Allerheiligsten genaht hatten, so dürfte man noch eher aus dem c. 10, v. 8 unmittelbar nach dem Tode Nadab's und Abihu's an Aaron ergangenen Befehl, vor dem Betreten des Heiligthums keinen Wein zu trinken, schliessen, dass erstere betrunken ins Heiligthum gegangen. Es sei auch nicht denkbar, dass die Söhne mit dem Räucherwerke ins Allerheiligste gegangen waren, nachdem sie doch gewusst, dass ihr Vater solches nur auf dem goldenen Altar angezündet hatte. Nach Ramban sagt die Schrift: Da die Söhne Aarons zur Zeit, als sie vor Gott hingetreten waren, um vor ihm den Dienst zu verrichten, starben, wird hier an Aaron die Warnung gerichtet, dass er nur an dem von Gott bestimmten Tage mit den von ihm gebotenen Opfern ins Allerheiligste eintrete, denn träte er ohne diese Vorbereitung hin, so würde er sterben, wie seine Söhne gestorben waren. Indessen wird auch im Sifra von zwei Tannaïm die Ansicht vertreten, dass die Söhne Aarons sich durch den Eintritt ins Allerheiligste den Tod zugezogen haben,

*) Ausnahmsweise wird allerdings in Deut. 5, 5 nach einer längeren Parenthese nicht der ganze Satz wiederholt, sondern die Rede mit לאמר fortgesetzt.

vgl. oben S. 292f. — בקרבתם, vom Inf. קרבה (Exod. 36, 2; 40, 32).— דבר אל אהרן אחיך. Nach unsern Weisen war Mose'n der Eintritt ins Allerheiligste nicht verboten, da Gott sich ihm dort offenbarte (Exod. 25, 22); es wird deshalb mit dem אחיך hervorgehoben, dass Aaron, trotzdem er „dein Bruder" ist, nicht die Stelle betreten darf, die du betrittst.

ואל יבא בכל עת אל הקדש. Es ist mit Ramban zu erkären: „er komme zu keiner Zeit ins Heiligthum" (da eine Verneinung, mit כל, das omnis bedeutet, verbunden, den Begriff nullus gibt, Ew. 323b). Nach ת״כ will dies lehren, dass er nicht einmal am יום הכפורים das Allerheiligste betreten darf, ausser zu den weiter unten vorgeschriebenen Dienstverrichtungen; vgl. auch die weiter zu v. 24 angeführte Ansicht des M. rabba. — אל הקדש würde auch das Heiligthum mit umfassen; es wird daher das Verbot durch das Folgende beschränkt (מבית לפרכת — הארן). Die Accentuation ist auffällig, es hätte das אתנח unter ימות stehen sollen. Richtig scheint Luzatto erkannt zu haben, dass die Accentuatoren die Ansicht des R. Jehuda in Menachot 27b ausdrücken wollten, dass nur das Hintreten vor die כפרת mit dem Tode bestraft wird, מבית לפרכת aber ist nur mit מלקות-Strafe verboten; deshalb musste לפרכת vom folgenden ולא ימות getrennt werden (vgl. Geiger jüdische Zeitschrift II 29ff.). Ferner meint Luzatto, dass die Accente vielleicht lehren wollten, dass auch zur Zeit des zweiten Tempels, als keine Lade im Allerheiligsten war, es dennoch verboten sei, innerhalb des Vorhangs zu treten. Das Wort כפרת, das zum ersten Male Exod. 25, 17 vorkommt, leiten viele Ausleger von כפר, decken, ab und erklären es als „Deckel". Allein dagegen machen Dillman u. A. mit Recht geltend, dass die כפרת überall als etwas Besonderes hingestellt wird (z. B. Exod. 26, 34; 30, 6; 31, 7; 40, 20). Für Deckel hat auch der Pent. den Namen צמיד, und es wäre auffallend, dass der Name כפרת nur dem Deckel der Bundeslade beigelegt, sonst aber nirgends gebraucht wird. In 1. Chron. 28, 11 wird das Allerheiligste בית הכפרת genannt (ebenso in den aram. Targg. zu Lev 16, 2), was doch unmöglich Deckelhaus bedeuten kann. Ausserdem hat כפר (im Piël) niemals die sinnliche Bedeutung „decken" oder „zudecken"; vielmehr wird es nur fig. für „zudecken der Sünde" gebraucht. Dieser Einwand trifft auch die von Dillmann gegebene Erklärung „Aufsatz", „Schutzdach". Die Deutung von Ewald (Alterth. 165f.) als „Schemel" ist nicht zu erweisen. Es ist daher die Bedeutung „Sühngeräth" festzuhalten, die sich schon bei den Alten findet (so

LXX: ἱλαστήριον, Philo (vita Mos. III 150 M.), Pesch. Vulg.), denen viele Neuere folgen, vgl. noch Lagarde, Bildung d. Nomina 236f. Danach heisst der Deckel der Bundeslade deshalb כפרת, weil an ihm der höchste Sühnact am Versöhnungstage vollzogen wurde. Wir haben also in dem Namen כפרת gewissermassen ein monumentales Zeugniss für das hohe Alter des Versöhnungstages. — כי בענן אראה וגו'. Nach Joma 53a (vgl. auch 29b) haben sowohl die Sadducäer als die Pharisäer (s. über den Streit derselben weiter zu v. 13) unter בענן die in v. 13 erwähnte קטרת-Wolke verstanden; doch scheint dies nicht dem einfachen Sinne des Verses zu entsprechen; warum sollte schon hier in solch' dunkler Andeutung von der Haupt-עבודה des Versöhnungstages gesprochen werden? Wahrscheinlich ging jene Erklärung von den Sadducäern aus, und die Pharisäer haben nur versucht, selbst nach dieser Auffassung die Ansicht der Sadd. zu widerlegen. Es ist mit Raschi, Ibn-Esra und Raschbam בענן von der Wolke zu verstehen, in der die Herrlichkeit Gottes sichtbar ward. So übersetzt auch T. Jon. Richtig sagt Wessely, die Schrift verkündet hier, dass in der Wolke, welche an der כפרת sichtbar ist, Gott erscheint, und deshalb ist sie unnahbar und muss Aaron beim Eintritt in das Allerheiligste קטרת aufdampfen lassen, damit die Wolke der göttlichen Herrlichkeit nicht geschaut werde. Allerdings wendet Hirsch ein, dass nach Exod 40, 34; 35 die Wolke nicht innerhalb des Heiligthums, sondern draussen über dem Heiligthum geruht habe. Allein die Schrift kann auch meinen, dass die draussen über dem Heiligthum ruhende Wolke das sichtbare Zeichen sei, dass die Herrlichkeit Gottes über der כפרת erscheine. Denn dass Gott sich Mose'n nur על הכפרת offenbarte, wird ja Exod. 25, 22 klar gesagt, trotzdem die Wolke draussen sichtbar ward. Es ist aber wahrscheinlicher, dass auch im Allerheiligsten eine Wolke sichtbar war, und zwar das dichte Gewölk (ערפל), gerade wie auf dem Sinai in der Nähe Gottes das ערפל, in weiterem Umkreise aber die Wolke erschienen war (vgl. Exod. 20, 21; 19, 9 und Ramban das.). Einen Beweis hierzu findet man in 1. Kön. 8, 10—12. Bei der Einweihung des Heiligthums durch Salomo füllte die Wolke das Gotteshaus, und die Priester konnten nicht den Dienst verrichten wegen der Wolke, und Salomo sprach, Gott wohnt im ערפל. Hiermit meinte er das Allerheiligste, in welchem das ערפל war, wofür hier ענן steht. Nach dem Tode der beiden Söhne Aarons erliess also Gott zwei Verordnungen: 1) an Aaron, dass er vor dem Eintritt ins Heiligthum keinen

Wein trinke, 2) an Mose, dass Aaron nicht ins Allerheiligste treten darf. Die letzte Verordnung erging deshalb an Mose und nicht an Aaron, weil 1) damit zugleich gestattet wird, dass Mose ins Allerheiligste trete, 2) hier zugleich für ganz Israel das Gesetz über die Opfer des Versöhnungstages angeschlossen wird; die Gesetze für Israel sollten aber durch Mose gegeben werden.

V. 3. Mit diesem komme Aaron in das Heiligthum: mit einem jungen Stier zum Sündopfer und einem Widder zum Ganzopfer. V. 4. Einen heiligen leinenen Rock ziehe er an, und leinene Beinkleider seien auf seinem Leibe, und mit einem leinenen Gürtel umgürte er sich, und einen leinenen Kopfbund setze er sich auf; heilige Kleider sind es, und er bade seinen Leib im Wasser und ziehe sie an. V. 5. Und von der Gemeinde der Kinder Israel nehme er zwei Ziegenböcke zum Sündopfer und einen Widder zum Ganzopfer.

בזאת, mit Folgendem, das Fem. anst. Neutrum. Zugleich lehrt בזאת, dass er nur mit folgenden Opfern eintreten darf, aber nicht mit dem Opfer Lev. 4, 3ff. (ת״כ). הקדש steht hier für קדש הקדשים, Allerheiligstes, da es bereits im vorigen Verse näher bestimmt worden. בפר בן וגו׳. Diese Opfer muss er von seinem Vermögen kaufen, die in v. 5 folgenden aber vom Vermögen der Gemeinde. — קדש. Raschi (nach ת״כ) meint die Bestimmung קדש lehre, dass die Kleider vom הקדש angeschafft werden müssen; aber auch die andern priesterlichen Kleider, sowohl des Hohenpriesters als der gemeinen Priester, muss das הקדש beschaffen. Wessely erklärt, es muss hier deshalb besonders gelehrt werden, dass die Kleider vom הקדש seien, weil man sonst geglaubt hätte, der Hohepriester müsse sie ebenso, wie die v. 3 genannten Opfer, vom Seinigen anschaffen. Doch sagt schon Ramban, dass dem einfachen Sinne nach קדש sich auf die Kleider bezieht, und die priesterlichen Kleider werden hier als בגדי קדש erklärt, wie der gewöhnliche Hohepriester-Ornat in Exod. 28, 2. Die Schrift sagt damit, dass die 4 Gewänder des Hohenpriesters, wiewohl sie den 4 Gewändern der gemeinen Priester (Exod. 28, 40; 42) ähnlich sind, sich dennoch von diesen dadurch unterscheiden, dass sie בגדי קדש sind (vgl. Exod. 31, 10). — Mit Recht weist Ramban (nach M. rabba) auf Ez. 9, 2f. 11; (vgl. bes. 10, 2 mit Lev. 16, 12) dann 10, 5; 12, 6f. hin, wo der Dienst-Engel לבוש בדים genannt wird; der Hohepriester sollte also bei der grossen

Sühne in Gestalt jenes Engels erscheinen, und darauf deutet auch das בגדי קדש הם hin, das von einigen neuern Kritikern mit Unrecht als spätere Glosse erklärt wird. — יצנף. Onkelos übersetzt יחית ברישיה. Dies erklärt Ramban damit, dass es im Aram. keinen Ausdruck für צנף gebe; doch bemerkt Wessely richtig, Onk. wolle nur sagen, dass der Hohepriester nicht einen Turban um den Kopf wickelt, wie das Wort יצנף buchstäblich zu verstehen wäre, sondern, wie das ושמת in Exod. 29, 6 lehrt, er legt den bereits zusammengerollten Bund auf sein Haupt. — ורחץ במים. Am Versöhnungstage musste der Hohepriester bei jedem Kleiderwechsel טבילה vornehmen; ausserdem noch zweimal Hände und Füsse waschen (קידוש ידים ורגלים), einmal vor dem Ausziehen der früheren Kleider und einmal nach dem Anziehen der andern Kleider. Da ein solcher Kleiderwechsel fünfmal an diesem Tage stattfand, so hatte der Hohepriester 5 טבילות und 10 קידושי ידים ורגלים vorzunehmen. ומאת עדת וגו׳. Die Israeliten werden hier als עדה bezeichnet, als eine Gemeinde, die sich versammelt, um von Gott Sündenvergebung zu erlangen. — לחטאת. Beide Böcke bilden ein Sündopfer; beide sollen den einen חטאת-Begriff darstellen, wenn auch in zwei verschiedenen Weisen (Hirsch). Die beiden שעירים müssen nach Joma 62 a. b. gleich sein במראה ובקומה ובדמים ובלקיחתן כאחד (s. oben S. 396). — ואיל אחד; hier steht אחד im Gegensatz zu den שני שעירים; dagegen braucht oben v. 3 nicht אחד zu stehen.

V. 6. Und Aaron bringe den Sündopferstier, der für ihn ist, heran und erwirke Sühne für sich und für sein Haus.

Weiter v. 11 steht noch einmal ובעד ביתו — והקריב. Es fragt sich nun, was die הקרבה und כפרה hier bedeutet. Nach Mendelssohn (auch Raschbam sagt Aehnliches) wäre hier kurz im Allgemeinen vorgeschrieben, was später in v. 11 specialisirt wird; doch hat Wessely Recht, wenn er hier die סמיכה anbefohlen findet, als den ersten Act der Sühne (Lev. 1, 5). Unsere Weisen lehren aber, dass mit dieser סמיכה (wie auch mit andern, s. oben S. 120) die Bekennung der Sünden (ודוי) verbunden war, was mit den Worten וכפר וגו׳ vorgeschrieben wird. Während dieser ודוי stand der Stier zwischen dem Altar und der Vorhalle (Joma 3, 8). — ביתו ist hier jedenfalls nur sein engeres Haus, seine Familie, da ja zu jener Zeit nur eine Priesterfamilie existirte. Der Stier wird aber hier als אשר לו bezeichnet, weil dies der Grund ist, dass er dieses Opfer zuerst vornimmt, denn bevor er für Andere Sühne schaffen kann, muss er für sich selbst die Sühne erwirken.

V. 7. Man nehme sodann die beiden Böcke und stelle sie vor den Ewigen an den Eingang des Stiftszeltes. V. 8. Und Aaron lege auf die beiden Böcke Loose, ein Loos: „für den Ewigen“ und ein Loos: „für Asasel“. V. 9. Und Aaron bringe den Bock, auf welchen das Loos „für den Ewigen“ gefallen war, heran und bestimme ihn zum Sündopfer. V. 10. Der Bock aber, auf welchen das Loos „für Asasel“ gefallen war, bleibe lebendig hingestellt vor dem Ewigen, um über ihm Sühne zu schaffen, und ihn für Asasel in die Wüste hin fortzuschicken.

ולקח und והעמיד, dies braucht nicht durch Aaron zu geschehen. ולקח nicht והקריב (dies steht erst weiter v. 9), denn noch soll kein Opferdienst mit den Böcken vorgenommen werden, sondern zuerst wird ihnen die Bestimmung ertheilt. — לפני ה׳, nicht in den Tempel, sondern פתח אהל מועד, am östlichen Thore (dem Nikanorthore beim 2. Tempel) gegenüber dem Allerheiligsten und nördlich vom Altar (Joma 37a, vgl. Raschi das.).— ונתן — גורלות. Die Art, wie das Loosen geschah, wird von unsern Weisen näher bestimmt. Er stellt einen Bock zu seiner Rechten und einen zu seiner Linken, greift dann in die Urne, in welcher zwei ganz gleiche Loose sich befinden, eines mit der Inschrift לה׳ und eines mit לעזאזל beschrieben. Er nimmt, ohne die Schriften zu sehen, ein Loos in die Rechte und das andere mit der Linken und legt jedes Loos anf den neben der betreffenden Hand stehenden Bock; dadurch wird einem die Bestimmung לה׳ und dem anderen die Bestimmung לעזאזל zu Theil. — עזאזל. Dieses Wort hat die verschiedensten Deutungen erfahren. Hören wir zuerst unsere Alten. Joma 67b und ת״כ zur Stelle erklären עזאזל als einen festen harten Berg, wie wenn das Wort ein Compositum aus עזז, fest sein, und אל, Stärke, wäre. Dass das א׳ zwischen den beiden ז and nicht zwischen ז und ל׳ steht, spricht nicht gegen diese Erklärung, da, wie bereits Wessely bemerkt, die Form so gebildet ist, dass zugleich das doppelt עז = עזעז darin sei. תנא דבי רבי ישמעאל in Joma das. meint dagegen, der Name עזאזל wolle sagen, dass das Opfer die עריות-Verbrechen sühnt, welche מעשה עזא ועזאל sind (d. h., wie Raschi erklärt, die Thaten der zwei gefallenen Engel, welche nach Gen. 6 mit den בנות האדם Unzucht trieben). Hiernach wäre also עזאזל eine Bezeichnung der Sünden, welche durch den Bock gesühnt werden. Indessen scheint dieser Ansicht die Halacha zu widersprechen, welche (Schebuot 2b) lehrt, dass der שעיר המשתלח allen Sünden, den leichten und schweren, Ver-

söhnung bringt, mit Ausnahme von טומאת מקדש וקדשיו, die durch den andern Bock gesühnt wird; (wenn man nicht annehmen will, dass alle Sünden als Abfall von Gott, als זנה מאחרי ה׳ bezeichnet und von תנא דבי ר״י unter dem Begriff עריות zusammengefasst als מעשה עזא ועזאל erklärt werden). In פרקי דר׳ אליעזר (cit. von Ramban) wird aber gesagt: לפיכך היו נותנין לסמאל שוחד ביום הכפורים שלא לבטל את קרבנם וכו׳ כך הן ישראל נקיים מכל חטא וכו׳ והקב״ה שומע עדותן של ישראל מן הקטיגור שלהן וכו׳. Durch diese Worte des פרקי דר׳ אליעזר fand sich Ramban veranlasst, Ibn-Esra's Geheimnis zu enthüllen. Ibn-Esra nämlich sagt: ואם יכולת להבין הסוד שהוא אחר מלת עזאזל תדע סודו וסוד שמו כי יש לו חברים במקרא ואני אגלה לך קצת הסוד ברמז: בהיותך בן שלשים ושלש תדענו. Nach Ramban ist nun בהיותך בָּן שלשים ושלש zu lesen und dies bedeutet: Wenn du drei und dreissig Verse nach dem ersten לעזאזל und demgemäss auch c. 17, v. 7 begriffen hast, wirst du es wissen. Dort heisst es ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים, womit verboten wird, den שעירים, den Dämonen, wie Ibn-Esra weiter erklärt, irgend welches Opfer zu bringen; daher darf, wie ebenfalls Ibn Esra bemerkt, der שעיר המשתלח kein Opfer sein, denn er wird nicht geschlachtet. Dem פרקי דר״א zufolge, erklärt Ramban, wird der Bock dem עזאזל (dem סמאל, als Haupt der שעירים oder der Dämonen der Wüste) zugesandt, als שוחד, damit er, sonst ein קטיגור (Ankläger), jetzt Gutes über Israel spreche. Es ist dies kein Opfer, das man dem עזאזל darbringt, sondern auf Gottes Befehl wird ihm, der nur ein Knecht Gottes ist, der שעיר zugeschickt, wie wenn Jemand für einen König eine Mahlzeit bereitet, und der König ihm befiehlt, einen Theil seinem Knechte zu geben; der Bereiter der Mahlzeit gibt dann nichts dem Knechte, sondern nur dem Könige zu Ehren, der aus Rücksicht für seinen Gastgeber den Wunsch hat, dass alle seine Knechte von dessen Mahlzeit geniessen, damit sie sich lobend über ihn äussern. Deshalb darf der Priester nicht bestimmen, welcher Bock לה׳ und welcher לעזאזל gehöre, sondern er stellt beide Böcke לה׳ hin, und Gott bestimmt durch das Loos, welchen er dem עזאזל zutheilen will. In späterer Zeit sind noch mehrere andere Erklärungen über עזאזל aufgestellt worden. Einige halten das Wort für eine Oertlichkeit in der Wüste (Lund. jüd. Heiligth. S. 1168) oder als Bezeichnung des Bockes selbst von עז und אזל (Luther, Vater); oder es soll bedeuten das freie Weggehen oder die gänzliche Wegschaffung (J. D. Michaelis, Bähr II S. 668, Winer II S. 659f.); Wessely: der starke Wind, der den Bock ergreift, in den Abgrund stürzt. Gegen alle diese Erklärungen lassen sich mehr oder weniger Einwände erheben.

Bei genauer Betrachtung der Schriftworte und der Worte unserer Weisen, gelangt man zu einer Ansicht, welche mit allen talmudischen Erklärungen vereinbart werden kann und auch den Schriftworten am meisten gerecht wird. עזאזל, wie עזלזל, verstärkt von עזל, entfernen, absondern (Gesen.) heisst die gänzliche Entfernung, Vernichtung, Untergang, wird hier, wie שאול und אבדון, personificirt und ist dem ה׳, dem ewig Lebenden, entgegengesetzt. Der Asasel hat in der Wüste seinen Sitz, und ihm sind alle Sünder verfallen, während diejenigen, die sich für Gott opfern und an Gott hangen, ins ewige Leben eingehen (Deut. 4, 4). Die ganze Gemeinde Israel soll zuerst sich als שעיר לה׳ Gott weihen, dann wird der andere שעיר alle Sünden der gänzlichen Vernichtung preisgeben. Eigentlich sollte die Strafe der Vernichtung die Sünder unter Israel treffen; Gott aber in seiner Barmherzigkeit nimmt die Busse an und lässt statt des Sünders die Sünden vernichten. Der שעיר an sich ist Symbol des sündigen Menschen (wie auch die bösen Dämonen שעירים genannt werden). Der Sünder kann aber durch Rückkehr zu Gott in die Nähe Gottes kommen. Nachdem daher die von Israel gegen das Heiligthum begangenen Sünden gesühnt sind und das Volk wieder in das gereinigte und entsündigte Gottesheiligthum eingetreten ist (v. 20), legt der Priester die Hand auf den andern Bock, überträgt durch וידוי alle Sünden auf ihn, so dass er dadurch als der Träger aller Sünden dargestellt wird, dann wird er der Vernichtung preisgegeben. Es hat sonach mit den beiden Böcken ein ähnliches Bewandtnis, wie mit den beiden Vögeln des Aussätzigen (s. ob. S. 321). Wenn nun unsere Weisen unter עזאזל einmal den Berg verstehen, wo der Bock vernichtet, einmal wieder die Sünde, welche der Vernichtung preisgegeben wird, das andere Mal den bösen Engel der Vernichtung, dem שוחד gegeben wird, dass er kein Ankläger werde; so kommt Alles auf denselben Gedanken zurück, dass die Sünde aus der Mitte Israels getilgt wird. Es kann der Ort der Vernichtung עזאזל genannt werden; es kann die zu vernichtende Sünde diesen Namen führen; es kann endlich die Vernichtung personificirt als Dämon dargestellt werden, der als Ankläger auftritt, die Sünder als sein Opfer fordert, aber bei der vollkommenen Rückkehr (תשובה) des Volkes sich mit dem von Sünden beladenen Bocke zufrieden geben und Israel loben und preisen muss, anstatt es anzuklagen.

והקריב, hiermit dürfte wohl die Weihung zum Sündopfer gemeint sein (Lichtenstein). — עלה עליו, eig. es ist herausgekommen

(das Loos aus der Urne) für ihn. — ועשהו חטאת heisst nach ת״כ: er bestimme ihn zum Sündopfer, indem er ausruft: לה׳ חטאת. Die eigentliche Bereitung zum Sündopfer wird erst weiter v. 15 angeordnet. — יָעֳמַד חי ist Hoph'al, Passiv vom Hif'il; העמיד, stellen, הָעֳמַד, gestellt werden. — לכפר עליו. Während bei den andern Opfern nur nach deren Tode die Sühne bewirkt wird, soll hier über dem שעיר המשתלח (עליו = über ihm, über seinem Haupte) bei dessen Leben Sühne erwirkt werden, und zwar durch Bekenntnis der Sünden, wie weiter v. 21 bestimmt wird. — לשלח אותו. Zweck dieser Sühne oder dieses Sündenbekenntnisses ist, den Bock, mit den Sünden beladen, dem Asasel nach der Wüste zuzusenden. Aus diesem Verse lernen unsere Weisen, dass der שעיר המשתלח zum Tode fortgeschickt wird, denn יעמד חי sagt, dass er zwar לפני ה׳ leben bleiben soll, nachher aber bei עזאזל den Tod erleidet; ein Bild der Sünde, die vor Gottes Altar dem Opfertode entgeht, um ihn am wüsten Asasel-Orte desto grausiger zu erleiden.

V. 11. Und Aaron bringe den Sündopferstier, der für ihn ist, dar und schaffe Sühne für sich und für sein Haus, und er schlachte den Sündopferstier, der für ihn ist.

Dieses והקריב befiehlt die eigentliche Darbringurg zum Schlachten. וכפר meint hier ebenfalls וידוי, wie oben v. 6. — ובעד ביתו bedeutet hier die ganze Priesterschaft. Da hier überall nur von Aaron die Rede ist und es damals ausser der Familie Aarons keine Priester gab, so ist zu denken, dass Aaron zweimal die Sühne für sein Haus zu vollziehen hatte, einmal das Haus als seine Familie betrachtet und einmal dasselbe als die im Dienste Gottes stehende Priesterschaft. Erst weiter unten v. 33, wo die Sühnverrichtung dem Nachfolger Aarons befohlen wird, heisst es ועל הכהנים statt ועל ביתו. In letzterem v. ist die Sühne für den Hohenpriester selbst nicht vorgeschrieben, weil er unter הכהנים mitbegriffen ist.

V. 12. Und er nehme eine Pfanne voll Feuerkohlen von dem Altar vor dem Ewigen und seine Hände voll feines Spezereien-Räucherwerk und bringe es hinein innerhalb des Vorhangs. V. 13. Und er lege das Räucherwerk vor dem Ewigen auf das Feuer, so dass die Wolke des Räucherwerks das Sühngeräth bedecke, welches über dem Zeugnis liegt, und er nicht sterbe.

Während der Hohepriester die Pfanne nahm, gab er das Blut des Sündopferstiers einem Manne, der auf der vierten Steinreihe vom Tempel (ausserhalb des Tempels) stand, um es herumzurühren, damit es nicht gerinne. — המחתה. Es war eine andere Pfanne, nicht die, welche zum täglichen Räucherwerk gebraucht wurde. — גחלי אש sind glühende Kohlen.— המזבח, das ist der Altar des Vorhofes, denn nur auf diesem Altar war Feuer. — מלפני ה' heisst auch der Vorhof, vgl. 1, 5; מלפני וגו׳, eig. von der Stelle, die vor dem Ewigen lag, bezeichnet nach unsern Weisen die Stelle des Altars, von der man die Kohlen nehmen solle, als die Westseite, die dem Tempel zugewendet ist. — חפניו, die beiden Hände voll, während כף die eine Hand bezeichnet. — דקה — קטרת. Nach Exod. 30, 36 musste alles Räucherwerk fein gestossen sein; daher lehren unsere Weisen, dass hier דקה מן הדקה zu verstehen sei; das fein gestossene Räucherwerk musste nochmals gestossen werden. — ונתן — והביא מבית. Erst soll er das קטרת innerhalb des Vorhanges bringen und dann aufs Feuer legen. Dies sagt der einfache Sinn der Schriftworte. Jedoch waren die Sadducäer der Ansicht, man müsse das Räucherwerk draussen zurecht machen, und, wie ת״כ berichtet, war ihr Motiv, dass man es ja vor einem הדיוט ebenso macht; man bringt das dampfende Rauchwerk ins Haus. Sie scheinen demnach das הקטרת mit על האש verbunden zu haben, so dass es einen Begriff bildet. Das קטרת על האש, das auf dem Feuer befindliche Rauchwerk, soll er vor den Ewigen hinstellen. Allein diese Erklärung ist entschieden falsch, denn 1) wäre hier gar nicht geboten, das קטרת aufs Feuer zu legen; 2) hätte es אשר על האש heissen müssen; 3) wurde doch jeden Tag das קטרת auf dem goldenen Altar auch da angezündet, wo es dargebracht wurde (vgl. Exod. 30, 7ff.); 4) auch bei dem Aufstande von Qorach befahl Mose: קחו לכם מחתות וגו׳ אש וגו׳ ושימו עליהן קטרת לפני ה'; man hat also das Räucherwerk vor dem Ewigen aufs Feuer gelegt. Allerdings scheinen Nadab und Abihu so wie die Sadducäer verfahren zu haben, denn es heisst da (Lev. 10, 1): ויתנו בהן אש וישימו עליה קטרת ויקריבו לפני ה'; doch liesse sich hieraus nichts beweisen, denn es mag sein, dass gerade dieses Verfahren ihren Tod herbeigeführt hat. Indessen genauer betrachtet, haben Nadab und Abihu auch das קטרת erst לפני ה' aufs Feuer gelegt; das ויקריבו וגו׳ ist nur die Erklärung des vorher Erzählten: sie legten (natürlich vor dem Ewigen) Rauchwerk aufs Feuer, und so brachten sie vor dem Ewigen ein fremdes, nicht gebotenes, Feuer dar; das לפני ה' bezieht sich auf alle Verba, auf ויקרו, ויתנו und וישימו. Zugleich sehen wir in allen

angeführten Stellen, dass das Legen des Rauchwerks aufs Feuer besonders erzählt wird, und demnach muss auch hier על האש sich auf ונתן beziehen; man hat also das Rauchwerk vor dem Ewigen aufs Feuer zu legen. Dass aber לפני ה׳ hier nur das קדש קדשים bezeichnen kann, ist evident; denn לפני ה׳ bezeichnet doch gewiss den Ort, wo das Räucherwerk dargebracht wird. Es spricht das folgende וכסה וגו׳, sowie das vorhergehende והביא מבית לפרכת unzweideutig dafür, dass לפני ה׳ nur das Allerheiligste bedeuten kann. — וכסה ענן הקטרת. Wie wir oben zu v. 2 erklärt haben, ist dort unter dem ענן nicht die Rauchwolke, sondern die Wolke der göttlichen Herrlichkeit gemeint. Hier ist demnach geboten, dass die Rauchwolke die כפרת bedecke, damit die göttliche Erscheinung nicht sichtbar sei, und ולא ימות der Hohepriester nicht in Gefahr komme, durch das unzeitige Schauen der göttlichen Herrlichkeit zu sterben.

V. 14. Hierauf nehme er vom Blute des Stiers und sprenge mit seinem Finger gegen die vordere ostwärts gewandte Seite des Sühngeräths, und vor das Sühngeräth sprenge er siebenmal mit seinem Finger von dem Blute.

ולקח. Der Hohepriester muss natürlich aus dem Allerheiligsten in den Vorhof gehen, wo der Mann mit dem Blute, es herumrührend, steht, von dem er das Blut nimmt. באצבעו, mit dem rechten Finger der rechten Hand. — על פני הכפורת. Nach unsern Weisen nicht auf die כפרת, sondern nur gegen die כפרת hin, wie ונשקפה על פני הישימן (Num. 21, 20). — קדמה — פני, die dem Osten zugewendete Seite. — לפני הכפרת, vor das Sühngeräth auf den Boden. Auch die erste Sprengung fiel auf den Boden. Die 8 Sprengungen waren nach Raschi senkrecht über einander stehend. Die erste war nach oben gerichtet (אחת למעלה), bei den andern wendete er seine hohle Hand nach unten (שבע למטה). Aus der Wiederholung יזה שבע פעמים schliesst der Talmud, dass beim Zählen jeder untern Sprengung die obere mitgezählt wird, so dass gezählt wird: אחת, אחת ואחת, אחת ושתים וכו׳ (Joma 55 a).

V. 15. Und er schlachte den Sündopferbock, der dem Volke gehört, und bringe sein Blut hinein innerhalb des Vorhanges und verfahre mit seinem Blute, wie er mit dem Blute des Stiers verfahren, und er sprenge es gegen das Sühngeräth und vor das Sühngeräth.

Auch das Blut des Sündopfer-Bockes wird ins Allerheiligste getragen, und es werden damit, wie mit dem des Stiers, eine Sprengung nach oben und sieben nach unten hin gemacht.

V. 16. Und so schaffe er Sühne für das Heiligthum wegen der Unreinheiten der Kinder Israel und wegen ihrer Verbrechen bezüglich aller ihrer Sünden, und also thue er für das Stiftszelt, das bei ihnen mitten in ihrer Unreinheit sich befindet.

כפר על wird gewöhnlich mit der Person verbunden, deren Sünde (mit מ׳ oder על daneben stehend) gesühnt werden soll. In unserem Abschnitte wird zwar in v. 33 auch כפר על mit den Personen verbunden, aber sonst nur mit dem Heiligthum oder den heiligen Dingen zusammengestellt, die entsündigt werden sollen. Es wird nach Mischna Schebuot I bei זדון טומאת מקדש וקדשיו und יש בו ידיעה בתחלה ואין בו ידיעה בסוף שגגת טומאת מקדש וקדשיו für die Fälle durch den Sündopferstier des Versöhnungstages Sühne bewirkt. Wenn auch ידיעה בסוף stattgefunden hat, dann wird ein קרבן עולה ויורד dargebracht (oben S. 200). In diesem Falle brachte jeder Einzelne ein besonderes Sühnopfer; da sagt die Schrift (5, 6) וכפר עליו (er soll auf ihn decken), was so viel ist, wie „er soll seine Sünde zudecken". Hier aber, am Versöhnungstage, da die Sünde von ganz Israel gesühnt werden soll, ist es nicht möglich, die Sünder zu bedecken, weil die Einzelnen unbekannt sind; daher wird gleichsam das Heiligthum bedeckt, so dass das verunreinigte Heiligthum und damit die Sünde nicht gesehen wird. Auch sonst kommt כפר על חטאת vor (Jer. 18, 23; Ps. 79, 9). — מטמאות, vor den Unreinheiten, wegen der Unreinheiten. — ומפשעיהם, damit sind eben die פשעים oder זדונות, welche durch die Unreinheiten verübt werden, gemeint, d. h. das Hineingehen ins מקדש oder das Essen von קדש. — לכל חטאתם (vgl. 5, 3f.; Exod. 28, 38; 36, 1), bezüglich oder hinsichtlich aller ihrer Sünden. Es ist dies eine nähere Bestimmung zu ומפשעיהם, ähnlich einem Genetiv (statt dessen auch der stat. absol. mit ל gebraucht wird). Nur wird dadurch das ומפשעיהם nicht beschränkt, sondern eine neue Art der פשעים hinzugefügt, und zwar solche, die eigentlich חטאת, d. h. שגגות sind, aber doch als Fahrlässigkeiten (פשעים) gelten und einer Sühne bedürfen. — וכן יעשה לאהל מועד, das vorgenannte קדש war das Allerheiligste, es soll also in dem אהל מועד eine gleiche Sühne, wie in dem Allerheiligsten, vorgenommen werden. Fragen wir, wo diese Sühne im אהל מועד geschieht, so ant-

worten unsere Weisen (Joma 56b und 53b): על הפרכת שכנגד הארון, und zwar zuerst אחת למעלה וז' למטה vom Blute des Stiers und ebenso vom Blute des Bockes. Wenn Knobel meint, der Sühnact für das Heilige folgt v. 18f., und demnach keine besondere Sühne für das Stiftszelt vollziehen lässt, so sprechen v. 20 und v. 33 entschieden dagegen. Dass aber die Sühne des אהל מועד am פרכת verrichtet wird, können wir aus 4, 6 und 17 lernen. Dort ist nur das Stiftszelt zu sühnen und nicht das Allerheiligste. Unsere Stelle ist deshalb so unbestimmt, weil sie bereits oben beim פר כהן גדול (4, 6) und פר העלם דבר (4, 17) erklärt worden ist. — השכן וגו'. Der Ausdruck השוכן wird gebraucht, um damit zugleich auf den in dem Stiftszelte thronenden Gott hinzuweisen, der in seiner Gnade trotz der טמאה seine שכינה nicht entfernt und deshalb die Sühne geboten hat, damit die טמאה zum Bewusstsein geführt und stets dagegen in Gesinnung und That reagirt werde.

V. 17. Kein Mensch aber sei im Stiftszelte, wenn er hineingeht, um im Heiligthum Sühne zu schaffen, bis er wieder herauskommt, und er schaffe Sühne für sich und sein Haus und für die Gemeinde Israels.

Niemand darf im Stiftszelte sein, während im Allerheiligsten die עבודה verrichtet wird; ebenso darf Niemand in der Nähe des Stiftszeltes (בין האולם ולמזבח) sein, wenn im Stiftszelte עבודות stattfinden. Dies ist nicht blos am Versöhnungstage, sondern auch im ganzen Jahre zu beobachten (Joma 44 a u. b). Die hochheiligen עבודות sollen nicht von neugierigen Augen betrachtet werden; ausserdem soll der dienstthuende Priester bei so hochwichtigem Acte nicht in seiner Andacht gestört werden. — וכפר וגו' betont, dass der hochwichtige Sühneact im Allerheiligsten für alle Klassen des Hauses Israel vollzogen wird, daher muss vom Opferblute der Priester und des Volkes (דם הפר ודם השעיר) hierzu genommen werden (v. 14 u. 15).

V. 18. Und er trete hinaus zum Altare, der vor dem Ewigen steht, und schaffe Sühne für ihn; er nehme nämlich von Blute des Stiers und vom Blute des Bockes und gebe an die Hörner des Altars ringsum. 19. Und er sprenge auf ihn von dem Blute siebenmal mit seinem Finger und reinige ihn von den Unreinheiten der Kinder Israel.

Den Ausdruck ויצא erklärt Raschi nach unsern Weisen (Joma 58b) dadurch, dass der Priester von der westlichen Hälfte des Tempels, in der er die Sprengungen auf den Vorhang vorgenommen, in die östliche Hälfte zwischen den Altar und den Eingang trat. ויצא hiesse dann: „er trete weiter nach aussen hin" (s. oben S. 179f.). Indessen kann auch das ויצא buchstäblich genommen werden. Denn die Worte וכן יעשה לאהל מועד bis טמאתם in v. 16 sind parenthetisch zu nehmen, und die Hauptbeschreibung lässt den Hohenpriester noch im Allerheiligsten. Dies sieht man in v. 17 an den Worten בבואו לכפר בקדש עד צאתו. An das עד צאתו anknüpfend, heisst es nun: ויצא וגו׳ „er gehe aus dem Allerheiligsten אל המזבח", selbstverständlich indem er unterwegs beim פרכת verweilt, um das Gebot וכן יעשה לאהל מועד in v. 16 zu erfüllen. — המזבח—לפני ה׳. Nach unseren Weisen ist das der goldene Altar, was durch Exod. 30,10 bestätigt wird. Die neueste kritische Ansicht wird weiter unten besprochen. — עליו, wie oben v. 16 וכפר על הקדש. — ולקח מדם הפר וגו׳. Das Blut des Stiers wird mit dem des Bockes gemischt (vgl. aber Joma 57 b die Controverse zwischen R. Josia und R. Jonathan). — על קרנות וגו׳. Die Ordnung nach Joma 58b ist: Nordost, Nordwest, Südwest, Südost, so dass da geschlossen wird, wo man beim gewöhnlichen Sündopfer beginnt. — והזה עליו, auf die reine Dachplatte des Altars (על טהרו של מזבח). In וטהרו וקדשו scheint die Reinigung von der טמאה der Vergangenheit und die Bewahrung vor der der Zukunft angeordnet zu sein; וטהרו, er reinige ihn von der Unreinheit der Vergangenheit, וקדשו und er heilige ihn für die Zukunft. Oben beim Allerheiligsten heisst es nur יכפר, weil dort Niemand das ganze Jahr hineintritt und nur indirect durch die Sünde das Allerheiligste verunreinigt wird. Diese Sünde bedarf der כפרה. Der Altar aber kann möglicherweise mitten im Jahre durch Berührung verunreinigt werden, daher וטהרו וקדשו. Keiner Widerlegung bedarf die Ansicht Ibn-Esra's, dass in וכן יעשה לאהל מועד v. 16 die Sprengung auf den goldenen Altar geboten und der מזבח unseres Verses der מזבח העולה sei; denn ist die Sprengung auf den goldenen Altar geboten, so kann in v. 18 nur der goldene Altar gemeint sein.

Doch hat in neuester Zeit Wellhausen die Existenz des goldenen Altars überhaupt in Abrede gestellt. In den Jahrbb. für deutsche Theologie 1877 S. 410 ff. stellte nämlich Wellhausen die These auf, dass alle Stellen des Pent.s, in denen der goldene Altar vorkommt, als Nachträge von späterer Hand zu betrachten seien,

da der ursprüngliche Bericht über den Bau der Stiftshütte von einem goldenen Altar nichts weiss. Ihm folgten dann Kuenen (Einl. 72) u. A. Hören wir ihre Gründe:

1) Das einzig beachtenswerthe Moment, das man gegen die Ursprünglichkeit des goldenen Altars im Stiftshüttengesetze anführt, ist der Umstand, dass er im Gesetzbuche erst nachträglich erscheint (Exod. 30, 1—10), nachdem nicht nur die Anfertigung des Stiftszelts, sondern auch die der Priesterkleider, sowie die Inauguration des Gottesdienstes bereits befohlen ist. — Allein gerade ein späterer Interpolator würde die Vorschrift an die vermeintlich passendere Stelle gesetzt haben, wie ja der Samaritaner wirklich das Gesetz hinter 26, 35 gestellt hat. Nur der ursprüngliche Gesetzgeber kann aus einem tiefer liegenden Grunde die dem ersten Anscheine nach auffallende Stellung der betreffenden Vorschriften vorgenommen haben. Der Name מזבח, von זבח (schlachten), kommt eigentlich nur demjenigen Altar zu, auf dem זֶבַח geopfert wird. Ein Räucheraltar könnte nicht מזבח, sondern nur מִקְטָר (wie 30, 1) genannt werden. Erst nachdem von dem eigentlichen מזבח die Rede war, konnte einem andern Gegenstande, der diesem ähnlich ist und eine ihm verwandte Bestimmung hat, ebenfalls der Name מזבח beigelegt werden, indem dieser letztere מזבח dazu bestimmt ist, dem am Hauptaltare geübten täglichen Opfer-Gottesdienst einen weihevollen und feierlichen Abschluss zu geben*). Es konnte also an der Stelle, wo man es erwartet hätte, bei der Beschreibung der Geräthe des innern Heiligthums, vom Räucheraltar nicht gesprochen werden. Nun sollte mit dem Gebote zur Verfertigung des Räucheraltars auch die Vorschrift über das ständige Rauchopfer (קטרת תמיד) verbunden werden (30, 7—8). Letztere Vorschrift aber schliesst sich am passendsten den Geboten über den täglichen Opfer-Gottesdienst (עולת תמיד) an (29, 38—46). Daher fand es die Thora angemessen, bei dieser Gelegenheit die vorher unterbliebene Anordnung der Anfertigung des Räucheralters hier (30, 1—6) nachzuholen**). Bei

*) Dazu kommt noch, dass dieser Altar in wenigen Fällen auch mit Opferblut besprengt wurde (Exod. 30, 10; Lev. 4, 7; 18).

**) Nach Malbim zu Exod. 30, 1 ist die Vorschrift über den goldenen Altar deshalb an den Schluss gesetzt worden, weil nach der Tradition (Maimon. תמידין ומוספין 3, 1, nach Sebachim 59 a) auch, wenn der goldene Altar fehlt, an dessen Stätte das Räucherwerk dargebracht werden kann; dieses Geräth ist also nicht מעכב. Aus demselben Grunde steht auch die Vorschrift über das Waschbecken erst in Exod. 30. 17 ff., weil auch dieses nicht מעכב ist (Maim. ביאת מקדש 5, 10, nach Sebachim 21 b).

näherer Betrachtung muss gerade die rationalistische Auffassung der Opfergesetze anerkennen, dass die Vorschrift über den Räucheraltar und die Darbringung des Räucherwerks nach der Vorschrift über das Tamidopfer die passendste Stelle hat. Denn ist das עלת תמיד gewissermassen לחם ה׳ (Num. 28, 2), so gehört zu demselben das Räucherwerk, wie auch beim menschlichen König nach der Mahlzeit Räucherwerk (מוגמר) gebracht wird. Wie nach der symbolischen Auffassung das קטרת-Opfer zu erklären ist, hat Hirsch zu Exod. 30, 1 gezeigt.

2) Ezechiel 41, 22 unterscheidet nicht zwischen dem Tisch und dem Altar im Tempel, sondern nennt den Altar „Tisch". — Hieraus könnte man höchstens folgern, dass Ezech. vom Schaubrod-Tisch im Tempel nichts wisse. Aber auch dieser Schluss wäre falsch, denn Ez. erwähnt auch die מנורה nicht. Er nennt also nur ein Geräth im Tempel, den Altar, wahrscheinlich weil ihm dieser als das wichtigste erschien. Eine reine Willkür ist es aber, aus Ez. schliessen zu wollen, es habe keinen Räucheraltar gegeben. Im Gegentheil könnte der Altar im Heiligthum nicht besser bezeugt sein als an dieser Stelle bei Ez. Dass er den Altar „einen Tisch vor dem Ewigen" nennt, hat seinen Grund darin, dass der Altar überhaupt, auch der Brandopfer-Altar, als Tisch Gottes bezeichnet wurde (vgl. Ez. 44, 16 und Maleachi 1, 12). Unmöglich ist es aber, daran zu zweifeln, dass Ez. den Altar und nicht den Tisch beschreibt, denn 1) das Geräth hat vorstehende Ecken, מקצעות. 2) Die Länge ist gleich der Breite, wie bei allen Altären, während beim Tisch erstere doppelt so gross als letztere ist. 3) Auch die Höhe von 3 Ellen ist für einen Tisch zu gross. 4) In Ez. 9, 2 beweist מזבח הנחשת ebenfalls, dass es noch einen andern Altar gab. Abgesehen davon würde der Name מזבח (= מקום הזבח) für einen Tisch gar nicht passen.

3) Der Räucheraltar erscheint nur in gewissen Stücken, fehlt aber in andern, wo man ihn erwarten muss. Dazu werden folgende Stellen namhaft gemacht: a) Es sei bereits aufgefallen, dass der Ritus des feierlichsten Sündopfers in Lev. 4 am goldenen Altar; in Exod. 29, Lev. 8—9 aber ohne denselben vor sich geht. — Allein in Lev. 16 wird das Blut gar ins Allerheiligste gebracht, und man könnte demgemäss auch fragen, warum bei der Einweihung der Stiftshütte diese feierliche Ceremonie nicht ebenfalls vorgenommen wurde. Die Antwort ist aber einfach; nur bei Sühnung von wirklichen Sünden musste das Blut entweder ins Allerheiligste

oder wenigstens ins Heiligthum gebracht werden, nicht aber beim Einweihungs-Sündopfer. — b) Auffallender sei es noch, dass da, wo es sich um das feierlichste Räucheropfer handelt, von dem betreffenden Altar keine Spur zu entdecken sei. Als Beispiel wird zuerst unser Capitel angeführt; darüber weiter unten. Sodann wird auf Lev. 10, 1 ff. hingewiesen, wo Nadab und Abihu auf Pfannen räuchern. Allein die Pfannen schliessen keineswegs den Altar aus, denn auch bei dem Räucheraltar musste man mit einer Pfanne räuchern, da man doch die glühenden Kohlen darin hatte. Dass aber nicht gesagt wird, Nadab und Abihu haben die Pfanne auf den Altar gelegt, beweist nichts; denn sie wurden sofort bei ihrem Eintritte ins Heiligthum vom göttlichen Feuer getödtet (vgl. noch oben S. 292). — Noch weniger beweisen die andern von Wellh. angeführten Stellen in Num. 16 und c. 17. In c. 16 bringen Qorach und seine Rotte Räucherwerk auf Pfannen, und sie wurden vom Feuer verzehrt, ehe sie noch ins Heiligthum treten konnten. C. 17 wird erzählt, wie mitten unter dem Volke durch Räucherwerk der Seuche Einhalt gethan wird, wo selbstverständlich nicht vom Altar die Rede sein kann. — Wellh. geht gar so weit und stellt die Existenz des goldenen Altars auch für die Zeit des zweiten Tempels in Abrede, trotz 1. Macc. 1, 21; 4, 19. — Dies bedarf kaum einer Widerlegung und kann wohl nicht ernst gemeint sein.

Indessen ist durch 1. Kön. 6, 20; 22 und 1. Kön. 7, 48 sichergestellt, dass im Tempel Salomo's ein goldener Altar war. Dies soll aber nach Wellh. der Tisch gewesen sein, der nach Ez. wie ein Altar aussah! 7, 48 wird aber der Tisch neben dem Altar genannt. Dort soll ואת השלחן Interpolation sein. Dillmann (EL.[3] 351) bezeichnet dies als Hyperkritik; wir möchten es Tendenzkritik nennen, in der Alles, was der vorgefassten Meinung im Wege steht, einfach wegkritisirt wird. Mit ואת השלחן ist's nicht gethan; auch זהב am Schluss des Verses müsste fort!

Ein gewissenhafter Forscher darf nicht daran zweifeln, dass im salomonischen Tempel ein goldener Altar stand, der nur zum Räuchern gedient haben kann. Für die Kritiker, welche die Abfassung der sogenannten Grundschrift nach der Erbauung des salomonischen Tempels setzen, wäre mit dem goldenen Altar im Tempel auch der für die Stiftshütte gesichert. — Allein wir wollen auch, davon abgesehen, aus der Thora selbst die Authentie der Stellen über den Räucheraltar beweisen. Vor Allem ist es sicher, dass alltäglich oder wenigstens sehr häufig Räucherwerk vor Gott dar-

gebracht wurde. Denn unter den Spenden, die Israel zum Heiligthum geben soll, befinden sich auch Specereien zum Räucherwerk, Exod. 25, 6, und in Num. 17, 5 erscheint das Darbringen des Räucherwerks vor den Ewigen als der wichtigste priesterliche Dienst, למען .... להקטיר קטרת לה׳. Sollte nun nicht mehr als einmal im Jahre, nämlich am Versöhnungstage, Räucherwerk dargebracht worden sein? Dies anzunehmen ist nach den angeführten Stellen unmöglich. Vielmehr sieht man daraus, dass das קטרת einen der wichtigsten Bestandtheile des gewöhnlichen Gottesdienstes gebildet hat, dass die Thora ein קטרת תמיד voraussetzt. Sollte nun dies wichtige Opfer nirgends in der Thora geboten sein? Das עולת תמיד, das נר תמיד, das לחם הפנים תמיד wird angeordnet, und das wichtige קטרת sollte etwa dem Herkommen oder der eigenen Initiative der Priester überlassen gewesen sein?! Ist aber die Vorschrift über das קטרת תמיד unentbehrlich, so kann die damit aufs engste verknüpfte Anordnung zur Anfertigung des Räucheraltars nicht eine spätere Interpolation sein.

Wenden wir uns zu unserem Abschnitte, so kann selbstverständlich der Umstand, dass das Räucherwerk im Allerheiligsten angezündet und nicht auf den Altar gelegt wird, nicht als Instanz gegen den Räucheraltar angeführt werden, da ja das Rauchopfer am Versöhnungstag ein ausserordentliches Opfer ist und einzig und allein ins Allerheiligste gebracht wird. Das gewöhnliche Rauchopfer wurde ohne Zweifel im Heiligthum angezündet. Würde man nun auch mit Ibn-Esra den מזבח אשר לפני ד׳ in v. 18 als den מזבח העולה erklären, so wäre höchstens der Räucheraltar in unserem Abschnitte nicht genannt, weil das Rauchopfer an einen heiligern Ort hinkommt. Gegen die Existenz des Räucheraltars wäre aber daraus nichts zu beweisen. Ibn Esra hätte dann auch vollkommen Recht, in וכן יעשה לאהל מועד auch die עבודה am Räucheraltar zu erblicken, da ja diese Stelle ohnehin auf Lev. 4 sich stützt, wo ebenfalls an den goldenen Altar gesprengt wird (oben S. 449). Indessen kann in v. 18 nur vom goldenen Altar die Rede sein. Der Ausdruck לפני ד׳ beweist allerdings nicht für das Heiligthum, da auch vom Vorhof לפני ד׳ gesagt wird, z. B. vv. 7, 10, 12, ebenso wie vom Heiligthum, z. B. Exod. 28, 29; 35. Wohl aber ist entscheidend der Umstand, dass der Brandopfer-Altar niemals durch den Relativsatz אשר לפני ד׳ näher bestimmt wird. Am häufigsten heisst er „מזבח“ unbestimmt, da er der eigentliche מזבח (Ort des זבח) ist. — Gerade nach Wellh. müsste im ursprünglichen Gesetze jede Bestimmung beim Altar fehlen, da

es nur einen Altar gab.— Blos, wo er im Gegensatze zum Räucheraltar steht, pflegt er die Bezeichnung מזבח העולה oder מזבח הנחשת u. dgl. zu führen; מזבח אשר לפני ד' wäre aber eine unerhörte Bezeichnung für den einen Altar. Wir sind also genöthigt den Commentar, welchen Lev. 4, 18 zu dieser Bezeichnung liefert, für den allein richtigen anzuerkennen. Dass aber der Altar hier nicht wie dort מזבח הקטרת genannt wird, hat seinen guten Grund. Nachdem einmal die Thora geboten hat, dass bei dieser Sühnefeier das wichtigste קטרת-Opfer nicht an diesem Altar, sondern im Allerheiligsten dargebracht werde, wäre die Bezeichnung מזבח הקטרת für den goldenen Altar an dieser Stelle ganz ungeeignet; die Thora wählte daher die Benennung מזבח אשר לפני ד', wie ja auch Ez. 41, 22 diesen Altar als השלחן אשר לפני ד' bezeichnet (vgl. auch Lev. 4, 18). — Betrachten wir ferner Exod. 29, 12 (was auch Wellh. als ursprünglich anerkennt). Dort wird ebenfalls an die Hörner des Altars Sündopferblut gestrichen, und zwar unstreitig an die des מזבח העולה. Dort steht nun 1) מזבח unbestimmt, ohne jeden Beisatz, sodann wird verordnet, 2) nach der Bestreichung des Altars den Rest des Blutes in den Grund des Altars (אל יסוד וגו') zu giessen. Warum wird nun hier nicht auch verordnet, den Rest in den Grund des Altars zu giessen? Offenbar weil hier vom goldenen Altare die Rede ist, der keinen יסוד hatte. Somit lässt sich gegen Exod. 30, 10 und Lev. 4, 7; 18 aus unserem Abschnitte nichts vorbringen (vgl. noch Delitzsch in Luthards Ztschr. I 113—121 und Mag. f. d. W. d. Judenth. 1890 S. 140—145.)

V. 20. Und nachdem er die Sühnung des Heiligthums und des Stiftszelts und des Altars vollendet hat, bringe er den lebenden Bock heran. V. 21. Und Aaron stemme seine beiden Hände auf das Haupt des lebenden Bockes und bekenne über ihm alle Vergehen der Kinder Israel und alle ihre Verbrechen bezüglich aller ihrer Sünden, und er gebe sie auf das Haupt des Bockes und sende ihn durch einen dazu bestimmten Mann in die Wüste. V. 22. Und der Bock trage auf sich alle ihre Sünden in ein abgeschnittenes Land, und er lässt den Bock in die Wüste laufen.

והקריב, er bringe nahe zu sich. Der Schauplatz der folgenden Handlung ist der Vorhof, wo der שעיר המשתלח stehen geblieben war (oben v. 10). את שתי ידו; sonst heisst es überall וסמך את ידו; von hier wissen wir aber, dass die סמיכה mit beiden Händen ge-

schehen musste. Merkwürdig ist die Erklärung T. Jonathans: ויסמך ית תרתין ידוי בסדרא חדא ית ימינאה על שמאליה על ריש צפירא חייא. Damit wird wohl das חסר bei ידו erklärt, und vielleicht mag dies der Grund sein, dass sonst überall ידיו in der Einz. steht. — והתודה וגו׳, hier bekennt er die Sünde des Volkes. — עונות von עוה, verkrümmen, das sind nach Joma 36b die זדונות. Die פשעים sind die מרדים, die Verbrechen, die man aus Verachtung des Gesetzes verübt. — לכל חטאתם, wie oben v. 16. Die Ordnung der ודוי war nach Joma 66a: חטאו, עוו, פשעו. — ונתן וגו׳; durch das Aussprechen der Sünde über dem Haupte des שעיר המשתלח werden sie symbolisch auf das Haupt gelegt, vgl: ונתתה את הברכה על הר גריזים, Deut. 11, 29. — ושלח, nicht ושלחו, denn er sendet Alles, den Bock sammt den Sünden, in die Wüste. — עתי, von עת, Zeit, also zeitig, der in der bezüglichen Zeit vorhanden, rechtzeitig da ist. Es ist ein solcher, der vorher (nach Joma 56b von gestern) dazu bestimmt ist. Daher Sifra: עתי אפילו בשבת עתי אפילו בטומאה. — כל עונותם, im Allgemeinen für alle Arten von Sünden. — גזרה von גזר, abschneiden, nach Joma 67b, eine steile, abschüssige Gegend. Einfach bedeutet גזרה, das Abgeschnittensein von jedem Verkehr mit dem bewohnten Lande. Das Abschüssige und Unwegsame liegt implicite darin — ושלחו וגו׳ wird von T. Jonathan erklärt: ויסטור גברא ית צפירא למדברא דצוק ויסוק צפירא על טוריא דבית הדורי וידחפיניה רוח זיקא מן קדם ה׳ וימות (l. הדודי). Das ושלח ist also hier nicht dasselbe wie im vorigen Verse. Es heisst vielmehr entlassen. Der Mann lässt ihn los, der Bock steigt von selbst an den steilen Berg und ein Sturmwind schleudert ihn hinab. Aus Joma 67a geht aber hervor, dass der Mann den Bock hinabgestossen. Das ושלח muss daher auf das Hinabstossen sich beziehen. Vgl. Wessely, der das ושלח mit שלח Schwert zusammenstellt. Ueber Beth Hadudo (בית חדודו) vgl. Schick in Zeitschr. d. deutschen Palästina-Vereins III 214 ff.

V. 23. Und Aaron komme in das Stiftszelt; dann ziehe er die leinenen Kleider aus, die er angezogen hatte, als er ins Heiligthum ging, und er lege sie daselbst nieder.

Dem ersten Anscheine nach würden v. 23 und 24 sagen: Aaron soll unmittelbar nach der Wegsendung des Bockes ins Stiftszelt gehen, sich dort die leinenen Kleider ausziehen, dann an heiligem Orte sich baden und seine gewöhnlichen goldenen Kleider anziehen und darauf hinausgehen und die Ganzopfer bereiten.

Solche Gebote wären aber unbegreiflich. Denn 1) wie wäre es denkbar, dass der Hohepriester blos deshalb ins Stiftszelt gehen sollte, um sich dort zu entkleiden und die Kleider niederzulegen? 2) Wo sollte das Baden stattfinden? Im Ohel-Moëd war wohl schwerlich der passende Ort dazu, auch spricht das במקום קדוש für einen beliebigen heiligen Ort in dem Vorhof, vgl. 6, 9; 19 u. s. Der Hohepriester hätte also entkleidet aus dem Ohel-Moëd in das Badehaus gehen müssen. Und zu welchem Zwecke sollte dies abnorme Verfahren geboten sein, blos damit die Entkleidung an hochheiligem Orte stattfinde? ! — Eine reifliche Ueberlegung sagt uns also das, was unsere Weisen in Joma 71a behaupten, dass der v. 23 nicht על הסדר gesagt worden. Dass כל הפרשה נאמרה על הסדר, ist auch blos deshalb geschehen, weil die Unterbrechung der zeitlichen Ordnung nicht nöthig erschien. Es gilt hier wie sonst die Regel: אין מוקדם ומאוחר בתורה. Auch bei den Vorschriften befolgt die Thora nicht immer die zeitliche Ordnung, in der sie ausgeführt werden sollen, sondern beobachtet eine sachliche Anordnung. Nun gibt es am Versöhnungstage Dienstverrichtungen, die בבגדי זהב gethan werden müssen, und solche, die בבגדי לבן verrichtet werden. Bezeichnen wir die ersteren als die heiligen und die letzteren als die hochheiligen עבודות. Die Schrift befolgt nun die Ordnung, dass zuerst die hochheiligen Dienstverrichtungen vorgeschrieben werden und dann erst die heiligen, in den gewöhnlichen Kleidern zu verrichtenden Dienste folgen. Bis v. 23 sind nun die עבודות in den בגדי לבן der Reihe nach ununterbrochen aufeinander gefolgt. Ehe aber Aaron die בגדי לבן auszog, musste er noch einmal ins Heiligthum gehen. Dann erst, nachdem er noch einmal ins Heiligthum gegangen war, kann er für immer die weissen Kleider, selbstverständlich in einem dazu bestimmten Raume, ausziehen und die Kleider dort, wo er sie ausgezogen, niederlegen. Dies lehrt v. 23. Genau muss also übersetzt werden: „Nachdem Aaron (noch einmal) ins Stiftszelt gekommen, zieht er die Kleider aus u. s. w. und legt sie dort nieder. Was aber der nochmalige Eintritt ins Heiligthum bezweckte, wird in der Schrift nicht gesagt. Nach unsern Weisen ging er ins Allerheiligste, um den כף und die מחתה herauszunehmen, dies geschah nach Raschi nach der Bereitung von אילו ואיל העם, vor תמיד של בין הערבים, nach Maimon. erst nach תמיד של בין הערבים (vgl. Ramban zur Stelle und לחם משנה zu עבודת יוה״כ 2, 2). Wessely meint, die Schrift erwähne nichts davon, weil dies als selbstverständlich gilt. Indessen dürfte m. E. die הוצאת כף ומחתה

nur Nebensache und das nochmalige Erscheinen im Allerheiligsten die Hauptsache sein. Unter der Rauchwolke des קטרת musste der Hohepriester die früheren עבודות im Allerheiligsten verrichten, weil, solange für das Volk nicht Sühne geschafft war, Aaron als dessen Vertreter nicht die Herrlichkeit Gottes schauen durfte. Nachdem aber die Sünden des Volkes gesühnt, dann ובא אהרן אל אהל מועד, darf dessen Vertreter ohne קטרת vor Gott erscheinen. Das Allerheiligste ist für ihn nicht mehr das unnahbare קדש, sondern nur ein Theil des אהל מועד, und er darf frei eintreten, gleichsam zum Besuche bei der שכינה. Das ובא אהרן וגו׳ ist eigentlich der Schlussact des יוה״כ-Gottesdienstes, ähnlich wie nach Exod. 24, 11 die אצילי בני ישראל nach ihrer Opfer-Darbringung würdig waren, die שכינה zu schauen (ויחזו את אלקים). Das ist die letzte עבודה in den בגדי לבן, dann zieht er diese Kleider aus, um sie nicht wieder anzulegen. — והניחם שם. Sie mussten גניזה haben und durften nie wieder benutzt werden, Joma 24a.

V. 24. Und er bade seinen Leib im Wasser an einem heiligen Orte und ziehe seine Kleider an, und er gehe hinaus und verrichte sein Ganzopfer und das Ganzopfer des Volkes und schaffe Sühne für sich und für das Volk.

Das ורחץ וגו׳ gibt die neue Lehre, dass der Hohepriester auch dann der טבילה bedarf, wenn er die בגדי לבן in בגדי זהב umwechselt. — במקום קדוש, in der עזרה (später in einer לשכה, die בית הפרוה hiess). — ויצא bezieht sich nach Wessely auf das בית הטבילה, wird aber vielleicht deswegen gebraucht, weil er von עבודת פנים zur עבודת חוץ übergeht. Die vorigen עבודות werden vielleicht, weil der Hauptact derselben im Allerheiligsten vor sich ging, sämmtlich als עבודות פנים angesehen; ויצא heisst demnach, er gehe zu den äussern עבודות über. — ועשה וגו׳, er bereite die beiden Widder, die oben (v. 3 u. 5) vorgeschrieben sind. Die Ordnung der עבודות am Versöhnungstage war folgende: a) Das Morgen-תמיד und פר ושבעת כבשים של מוסף in goldenen Kleidern, b) עבודות היום, die in v. 6—22 vorgeschriebenen Opferhandlungen, in בגדי לבן. c) אילו ואיל העם, שעיר חטאת של מוסף (v. 24), אימורי חטאת (v. 25) und nach Maimon. noch תמיד של בין הערבים in בגדי זהב. d) Nochmaliger Eintritt ins Allerheiligste, nebst הוצאת כף ומחתה, in בגדי לבן. e) קטרת ונרות (nach Raschi vor diesen תמיד של בין הערבים) in בגדי זהב. In Bezug auf den איל העם ist in Joma 70b eine Controverse zwischen Rabbi und R. Simon b. Elasar. Nach der

als Halacha recipirten Ansicht des Rabbi war dieser eben derselbe, der in Num. 29, 8 unter den מוספין vorgeschrieben ist. R. Simon ben Elasar dagegen meint, es seien zwei אילים für die Gemeinde dargebracht worden, einer als מוסף und der andere zur חובת היום. (Josephus vertritt die letztere Ansicht). Nun ist es nach Rabbi allerdings schwierig zu erklären, warum unter allen מוספין gerade der איל hier genannt wird. Wahrscheinlich ist der Grund davon der, dass der איל des Hohenpriesters hier genannt werden musste und dem איל des Hohenpriesters der איל המוספין des Volkes entsprach. Zu dem חטאת של יה״כ gehörte nämlich ein עולה als nothwendige Beigabe (דורון). Der Hohepriester muss deswegen zu seinem חטאת ein איל לעולה bringen, das Volk aber konnte mit dem איל לעולה, das es als מוסף brachte, zugleich der Pflicht des zu seinem חטאת gehörigen דורון genügen.

Erwähnenswerth ist auch, was R. Abraham Danzig am Ende seines Werkes חכמת אדם zur Beseitigung vielfacher Schwierigkeiten in unserem Abschnitte vorträgt. Er wirft folgende Fragen auf: 1) Der ganze Abschnitt spricht gar nichts vom Versöhnungstage, erst in v. 29 wird die Zeitbestimmung בחדש השביעי וגו׳ gegeben. 2) Wozu wird im ganzen Abschnitt stets Aaron genannt, da doch zum Schlusse in v. 32 deutlich bestimmt wird וכפר הכהן אשר ימשח וגו׳, wonach Alles durch den Hohenpriester verrichtet werden muss. 3) Warum ist gerade der איל המוספין hier genannt? 4) V. 29 heisst es והיתה לכם לחקת עולם, wozu dann v. 34 die Wiederholung והיתה זאת לכם לחקת עולם. 5) Warum steht in v. 29 nicht זאת wie in v. 34? 6) Wozu war es nöthig anzugeben: ויעש משה (v. 34), wenn damit, wie Raschi meint, nur gesagt werden soll, Aaron habe, als der Versöhnungstag kam, das Gebot Gottes vollzogen? 7) V. 23 bietet viele Schwierigkeiten, die wir bereits besprochen haben. Diese letzteren nun hat R. Elia Wilna durch die Bemerkung beseitigt, dass nach Midr. rabba zu unserem Abschnitte Aaron zu jeder Zeit ins Allerheiligste treten durfte, wenn er nur die in unserem Abschnitte vorgeschriebenen Opfer darbrachte. Ebenso heisst es auch im מ״ר Ende פ׳ תצוה: כך אהרן היה נכנס בכל שעה לבית קדשי הקדשים. Nun waren blos für den Versöhnungstag 5 טבילות und 10 קידושי ידים ורגלים vorgeschrieben, und deshalb musste das ובא אהרן in v. 23 erst später vor sich gehen. Wollte dagegen Aaron mitten im Jahre ins Heiligthum eintreten, da hatte er Alles in derselben Ordnung auszuführen, wie es in unserem Abschnitt angeordnet ist. Danach ist כל הפרשה על הסדר für Aaron selbst. Daher beginnt der Abschnitt

nicht mit dem Versöhnungstag und spricht immer nur von Aaron selbst. Daher steht auch der איל מוסף, weil Aaron mitten im Jahre, da es kein מוסף gab, einen איל für das Volk bringen musste. VV. 2—28 sprechen demnach gar nicht vom Versöhnungstage, sondern geben Vorschriften, wie Aaron zu verfahren hatte, wenn er mitten im Jahre ins Allerheiligste treten wollte. Mit v. 29 beginnt aber ein neuer Abschnitt. Es wird das Gesetz vom Versöhnungstage vorgetragen. Zuerst dass man fasten und keine Arbeiten verrichten soll. Daher והיתה לכם לחקת עולם, nicht זאת, das Vorhergehende, denn von den Opfern kann noch nicht die Rede sein, sondern das Folgende: בחדש השביעי וגו׳. Erst nachdem das Gesetz über den Versöhnungstag vorgeschrieben ist, wird vv. 32—33 gesagt, dass an diesem Tage der Hohepriester die Sühne für das Allerheiligste, das Stiftszelt und den Altar vornehmen muss. Darauf heisst es weiter v. 34: והיתה זאת לכם וגו׳, zu dieser Sühne soll זאת, das im Abschnitte Vorgeschriebene, als חקת עולם dienen. Das ויעש — משה berichtet aber, dass Aaron sofort alle Vorschriften ausgeführt hat, um ins Allerheiligste eintreten zu können.

Wir möchten diese ansprechende, auch von Mecklenburg beifällig aufgenommene Erklärung des חכמת אדם ebenfalls acceptiren, und zwar in folgender Modifikation. Die Vorschriften unseres Abschnittes bilden den Schluss der Geschichte der Einweihung der Stiftshütte. Der Einweihungstag wurde durch einen erschütternden Vorfall dem Hohenpriester Aaron in einen Trauertag verwandelt. Seine beiden Söhne wurden getödtet, weil sie sich zu weit vorgewagt, resp. ein nicht gebotenes Opfer dargebracht hatten. Es wird nun darauf Aaron die Warnung ertheilt, nicht in das Allerheiligste zu treten, weil er sonst auch sterben würde. Damit er aber dennoch jetzt auch den Dienst im Allerheiligsten beginne und den חינוך vervollständige, wird ihm befohlen, sofort das Heiligthum zu entsündigen, um dadurch die Erlaubniss zu erlangen, sofort im Allerheiligsten vor Gott zu erscheinen. Mit dem ובא אהרן אל אהל מועד in v. 23 ist der Schlussact des חינוך angegeben. [Merkwürdig, dass auch oben der חינוך mit ויבא אהרן — אהל מועד schloss (9, 23).] Denn alle Arten עבודות hatte Aaron beim חינוך begonnen, blos das Eine fehlte noch, er hatte noch nicht das Allerheiligste, den Ort der Offenbarung der שכינה betreten. Dies wurde ihm erst nach Verrichtung des grossen, in unserem Abschnitte vorgeschriebenen Sühnopfers gestattet. Bei der Einweihung der Stiftshütte wurde nun Alles, was בבגדי לבן zu verrichten war, hintereinander vorgenommen. Als Nachtrag zu

diesem allerheiligsten Acte ward zum Dank dafür, dass der Vertreter der Nation des Eintritts in das Allerheiligste gewürdigt wurde, ein Ganzopfer für den Hohenpriester und das Volk dargebracht. Zum Schlusse wird aber das Versöhnungstags-Gesetz gegeben und die Sühne als Pflicht für den 10. Tischri jedes Jahres vorgeschrieben. Da aber sollte nach der הלכה למשה מסיני das ובא אהרן erst am Schlusse aller Tagesopfer, oder wenigstens der מוסף-Opfer, stattfinden. Denn erst nach Vollziehung der Hauptpflichten, gegen Abend, soll der Hohepriester den Ort der שכינה betreten. (Vielleicht hängt dies damit zusammen, dass die מוספין nothwendig vor ובא אהרן kommen, der איל העם wieder nach der recipirten Halacha zu den מוספין gehört. אילו musste aber mit איל העם verbunden werden. Hiernach wäre wohl nach R. Simon b. Elasar die Darbringung von אילו und איל העם erst nach ובא אהרן erfolgt.)

V. 25. Und das Fett des Sündopfers lasse er auf dem Altar aufdampfen.

חלב schliesst alle אימורים mit ein. — החטאת, beider Sündopfer, פר und שעיר. Es steht hier blos החטאת, nicht פר החטאת und שעיר החטאת wie in V. 27, weil diese Vorschrift auch für jedes andere חטאת gilt.

V. 26. Und wer den Bock zum Asasel entsendet, wasche seine Kleider und bade seinen Leib im Wasser; nachher darf er ins Lager kommen.

Der שעיר המשתלח ist der Repräsentant der Sünde, daher soll derjenige, der sich mit dessen Entsendung beschäftigt, für unrein gehalten werden und טבילה nebst הערב שמש bedürfen. In Joma 67a ist eine Controverse darüber, wann die טומאה beginnt.

V. 27. Und den Sündopferstier und den Sündopferbock, deren Blut hineingebracht wurde, um im Heiligthum Sühne zu erwirken, soll man ausserhalb des Lagers hinaustragen und ihre Haut, ihr Fleisch und ihren Mist mit Feuer verbrennen.

אשר הובא וגו׳ gibt den Grund an, warum sie verbrannt werden müssen; da sie im Heiligthum waren, dürfen sie nicht gegessen werden (oben S. 214). Noch weniger aber dürfen sie auf dem Altare verbrannt werden, denn die Reste des חטאת repräsentiren die Sünde, und der Priester isst sie, um die Sünden des Volkes zu tragen (10,17). Sie müssen daher ausserhalb des Lagers (des מחנה ישראל) verbrannt werden (oben S. 182).

V. 28. Und wer sie verbrennt, soll seine Kleider waschen und seinen Leib im Wasser baden; nachher darf er ins Lager kommen.

Alle, die sich mit dem Hinausbringen und dem Verbrennen der פרים und שעירים הנשרפין beschäftigen, sind unrein (ob. S. 307). Die טומאה beginnt, sobald sie das מחנה שכינה überschritten haben.

V. 29. Und es sei euch zu einer ewigen Satzung: Im siebenten Monat, am zehnten des Monats, sollet ihr euch selbst kasteien und keinerlei Arbeit verrichten, der Einheimische und der Fremdling, der in eurer Mitte weilt. V. 30. Denn an diesem Tage soll man für euch Sühne schaffen, um euch zu reinigen; von allen euren Sünden sollt ihr vor dem Ewigen rein werden. V. 31. Ein hochheiliger Ruhetag sei er euch, und kasteiet euch selbst; eine ewige Satzung.

והיתה — עולם bezieht sich jedenfalls auf das Folgende, nicht auf die bisherigen Vorschriften. Das Gesetz über das Fasten und Ruhen ist ausführlicher in c. 23 gegeben; dort ist die Grundstelle, vgl. das. Es wird hier blos die neue Bestimmung hinzugefügt, dass sowohl der אזרח als der גר fasten und ruhen sollen. Vielleicht hätte man sonst gemeint, der גר, der wie ein neugeborenes Kind (כקטן שנולד) betrachtet wird, sei vom Fasten befreit, wenn er unmittelbar vor dem Versöhnungstage zum Judenthum übergetreten. Weiter in c. 23 mag es im כל הנפש, das bei der Strafe steht, angedeutet sein. — ביום הזה יכפר, der Priester soll für euch Sühne erwirken, wie weiter näher bestimmt wird. — לטהר וגו׳ gibt den Zweck der Sühne an. Die Reinigung und Läuterung des Menschen soll durch die Sühne herbeigeführt werden, daher genügt eine äussere Sühne nicht, es gehört die innere Reinigung dazu, und zwar לפני ה׳, vor dem allwissenden Gotte. Während man das ganze Jahr nur wegen bekannter Sünden Sündopfer gebracht hat, soll man heute auch die nur Gott allein bekannten Sünden ablegen. — לפני ה׳, die Sünden gegen die Nebenmenschen (בין אדם לחבירו) sühnt der יום הכפורים nicht. שבת שבתון וגו׳, die Wiederholung zur Einschärfung des Gesetzes, wie weiter c. 23. Es wird aber auch, wie Wessely bemerkt, gelehrt, dass selbst, wenn keine Sühnungen durch den Priester stattfinden, die Ruhe und das Fasten nicht unterbleiben dürfen.

V. 32. Und die Sühne vollziehe der Priester, den man salbt und den man einsetzt, dass er anstatt seines Vaters als Priester diene, und er ziehe an die leinenen Kleider, die heiligen Kleider. V. 33. Und er sühne das Allerheiligste, und das Stiftszelt und den Altar soll er sühnen, und für die Priester und für das Volk der Gemeinde soll er Sühne schaffen.

וכפר zuerst absolut: er soll die Sühne vollziehen, worin diese besteht, wird weiter gesagt. — הכהן. Indem dies als חקת עולם bestimmt wird, ist nicht speciell von Aaron, sondern vom Hohenpriester überhaupt die Rede. — אשר ימשח, den man salbt. — ואשר ימלא ונו׳, wörtlich: und dessen Hand man füllt. Der Ausdruck bedeutet „in ein Amt einsetzen", s. oben S. 261 und 279. Die Einsetzung des Hohenpriesters geschah 1) durch Salbung und 2) durch רבוי בגדים, durch Bekleidung mit dem hohepriesterlichen Ornate. Diese letztere heisst speciell מילוי יד, und seit Josia's Zeiten war dies das alleinige Mittel zur Einsetzung der Hohenpriester, da das Salböl in jener Zeit verborgen wurde (Horajot 12a). — לכהן תחת אביו lässt den jedesmaligen Hohenpriester als Nachfolger seines Vaters erscheinen und lehrt, dass der Sohn des Hohenpriesters, falls er dazu würdig ist, vor allen Andern den Vorzug hat. — יכפר. Nun wird erklärt, was alles gesühnt wird. Es kommt der Ausdruck כפר dreimal vor, um die dreierlei Sühneverrichtungen zu bezeichnen. Zuerst die Sühne des Allerheiligsten. Dieses ist zwar nicht verunreinigt worden, da Niemand hineinging; aber die Sünde bewirkt die Entfernung der שכינה aus demselben, und es bedarf einer symbolischen Handlung, um die Sünde zu sühnen. Das Allerheiligste heisst מקדש הקדש, wobei מִקְדַּשׁ st. constr. von מִקְדָּשׁ, nicht von מִקְדָּשׁ ist. Dasselbe Wort kommt noch einmal in Num. 18,29 vor, wo מִקְדְּשׁוֹ nur auf מִקְדָּשׁ zurückgeführt werden kann, denn von מִקְדָּשׁ müsste es מִקְדָּשׁוֹ heissen (vgl. Ew. 255a). מִקְדָּשׁ ist der wichtigste Theil des Heiligthums (מִקְדָּשׁ) oder des Heiligen, die Stätte, von der die Heiligkeit des ganzen Heiligthums ihren Ursprung hat (Ehrlich in מקרא כפשוטו). Das מִקְדָּשׁ ist hier (wie in Num. 18,29) die Theruma des ganzen קדש. Sodann kommt אהל מועד sammt dem מזבח, das Heiligthum mit dem Altar, das bereits verunreinigt ist und der Reinigung und Heiligung bedarf (s. oben V. 19). Endlich kommen, die Opferhandlungen am äussern Altar, wo speciell durch ודוי, die Sühne für die Priester und das Volk, die Sündenvergebung erwirkt wird. Beim äussern Altar wird nicht על המזבח gesühnt, sondern für die

Menschen. Blos bei der Einweihung wurde auch für den äussern Altar gesühnt (Exod. 29,36). Diese eine Sühne und Heiligung genügte für immer.

V. 34. Und dies sei euch zur ewigen Satzung, für die Kinder Israel Sühne von allen ihren Sünden zu erwirken, einmal im Jahre. Und er that, wie der Ewige dem Mose befohlen hatte.

זאת nimmt Bezug auf בזאת יבא אהרן und meint die ganze Ordnung unseres Abschnittes. Da auf חטאתם ein זקף קטן steht, so ist אחת בשנה davon zu trennen und auf לחקת עולם zu beziehen. Es heisst somit: „Einmal im Jahre sei dies euch zur ewigen Satzung", woraus zu schliessen, dass noch andere ähnliche Satzungen vorkommen können, etwa bei פר כהן משיח und פר העלם דבר (4,1—21). — ויעש, siehe oben zu V. 24.

d) Nachtrag zum Priesterbuche.

Einige den Opferdienst betreffende Vorschriften.

Es wird vorgeschrieben: Ausserhalb der Stiftshütte nichts zu schlachten (v. 2—7) und nicht zu opfern (v. 8—9). Daran werden angereiht das Gebot von כסוי הדם und das Verbot des Blutes (v. 10—14) und Verhaltungsmassregeln für den, der Gefallenes oder Zerrissenes gegessen (v. 15—16). Dieser Nachtrag enthält sonach eine Pentas von Vorschriften: 1) Verbot der profanen Schlachtung (und auch von שחוטי חוץ) v. 1—7; 2) Verbot, auf einer Bamah ein Opfer darzubringen, v. 8—9; 3) Verbot des Blutgenusses, v. 10—12; 4) Gebot, das Blut von Wild und Vögeln zu bedecken und nicht zu essen, v. 13—14; 5) Gebot, dass jeder, der נבלה וטרפה isst, sich einer Reinigung unterziehe, v. 15—16.

Der Inhalt unseres Abschnittes ist besonders merkwürdig. Zuvörderst schon deswegen, weil er von unsern Weisen verschiedene Auslegungen erfahren hat. In Chullin 16b und 17a befindet sich eine Controverse zwischen R. Ismael und R. Akiba über den v. כי ירחיב וגו׳ (Deut. 12,20). R. Ismael behauptet: לא בא הכתוב אלא להתיר להם בשר תאוה שבתחילה נאסר להם בשר תאוה*). R. Akiba dagegen sagt: לא בא הכתוב אלא לאסור להן בשר נחירה שבתחילה הותר להן וגו׳**). Raschi hat entschieden Recht, wenn er meint, R. Ismael habe das

*) Die Schrift will hier (in Deut. 12, 20) nur erlauben, profanes Fleisch (בשר תאוה) zu essen, was in der Wüste verboten war.

**) Die Schrift will hier nur Fleisch von (nicht durch Schlachten) getötdeten Thieren verbieten, was vorher in der Wüste erlaubt war.

Verbot von בשר תאוה in unserem Abschnitte Lev. 17 gefunden, denn hier wird bei כרת-Strafe jede profane Schlachtung verboten. Zwar wird überall im Talmud vorausgesetzt, dass unser Abschnitt nur von Opfern spricht und demnach nur bereits dem Heiligthum geweihte Thiere draussen zu schlachten verbietet, und die Tosafot machen auch dies gegen Raschi geltend. Allein, der Talmud hat die Ansicht des R. Aqiba acceptirt, wonach בשר תאוה nie verboten war, und musste deshalb unsern Abschnitt gezwungen erklären. Nach R. Ismael dagegen braucht man nicht vom einfachen Sinne abzuweichen, und man erklärt am besten, dass hier jede Schlachtung ausserhalb des Heiligthums verboten ist. So auch Ramban und Raschba, die ihre Ansicht auch durch Midraschim stützen. In Lev. rabba c. 22 lautet eine Baraita wie folgt: ר׳ ישמעאל אומר הרי זה היתר מכלל איסור לפי שהיו ישראל אסורין בבשר תאוה במדבר לא בא הכתוב והתירו להם אלא בשחיטה ר׳ עקיבא אומר הרי זה איסור מכלל היתר לפי שהיו ישראל נוחרין ואוכלין במדבר לא בא הכתוב ואסר להם כן אלא בשחיטה תני ר׳ ישמעאל לפי שהיו ישראל אסורין בבשר תאוה במדבר לפיכך הזהירן הכתוב שיהו מביאין קרבנותיהן לכהן והכהן שוחט ומקבל וכו׳ *). Ferner sagt ein Midrasch in Deut. rabba c. 4: הרבה דברים אסר אותם הקב״ה וחזר והתירם במקום אחר, תדע לך אסר הקב״ה לשחוט ולאכול לישראל עד שיביאנו פתח אהל מועד מנין שנאמר ואל פתח אהל מועד וגו׳ מה כתיב שם דם יחשב לאיש ההוא וגו׳ וכאן חזר והתירו להם שנאמר ורק בכל אות נפשך וגו׳ **), vgl. auch den ob. S. 81 angeführten Midrasch.

Dagegen ist im Sifra die Ansicht des R. Aqiba acceptirt, wonach unser Abschnitt nur von Opfern spricht. Eine merkwürdige

---

*) R. Ismael sagt: Diese Stelle (Deut. 12, 20) erlaubt etwas, was vorher verboten war. In der Wüste war nämlich profanes Fleisch den Israeliten verboten; die Schrift erlaubt nun dies, allerdings nur von geschlachteten Thieren. R. Aqiba dagegen meint, die Schrift verbiete hier etwas, was vorher erlaubt war. In der Wüste nämlich haben die Israeliten die Thiere (in beliebiger Weise) getödtet und (deren Fleisch) gegessen; nun verbietet dies die Schrift und gestattet nur das Fleisch von geschlachteten Thieren. Eine Baraita des R. Ismael lehrt: Weil den Israeliten in der Wüste profanes Fleisch verboten war, deshalb schärft ihnen die Schrift (Lev. 17) ein, dass sie ihre Opfer dem Priester bringen, der sie schlachte und das Blut (für den Altar) auffange, u. s. w.

**) Viele Dinge hat der Heilige, gebenedeiet sei er, verboten und an einer andern Stelle wieder erlaubt. So hat der Heilige, gebenedeiet sei er, dem Israeliten verboten, ein Thier zu schlachten und zu verzehren, es sei denn, dass er es (als Opfer) an den Eingang des Stiftszelts gebracht hat, wie es heisst (Lev. 17, 4): „Wenn er es nicht an den Eingang des Stiftszelts bringt u. s. w., so soll es als Blutschuld diesem Manne angerechnet werden u. s. w.“, und hier (Deut. 12, 15) hat er es ihnen wieder erlaubt, wie es heisst: Jedoch kannst du ganz nach Begehr deiner Seele schlachten u. s. w.

Ansicht äussert Maimonides ה' שחיטה IV, 17—18: כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת חולין אלא היו נוחרין או שוחטין ואוכלין כשאר הגוים ונצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט לא ישחוט אלא שלמים שנאמר איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור וכו' ואל פתח אהל מועד וכו' למען אשר יביאו וכו' וזבחו זבחי שלמים להשם וכו' אבל הרוצה לנחור ולאכול במדבר היה נוחר: ומצוה זו אינה נוהגת לדורות אלא במדבר בלבד בעת התר הנחירה. ונצטוו שם שכשיכנסו לארץ תאסר הנחירה ולא יאכלו חולין אלא בשחיטה. וישחטו בכל מקום לעולם חוץ לעזרה שנאמר כי ירחיב ד' אלקיך את גבולך וכו' וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ד' לך וכו' וזו היא המצוה הנוהגת לדורות לשחוט ואח"כ יאכלו*). Maimonid. vereinigt also die Ansichten des R. Ismael und R. Aqiba. Wie R. Aq. sagt er, dass בשר נחירה erlaubt war, mit R. Jsm. dagegen lässt er in unserem Abschnitte das Schlachten auch bei Profanem verbieten und meint, bei חולין wäre nur נחירה**) erlaubt gewesen; wollte Jemand aber schlachten, so musste er es erst zum Opfer weihen und im Heiligthum schlachten.

Wenn nun in unserem Cap. das Verbot ausserhalb des Heiligthums zu schlachten damit begründet wird, dass man nicht die Opfer den שעירים darbringe, so liesse sich nach Maimon. sagen, es war dieser Götzendienst nur beim Schlachten zu befürchten, weil man die Opfer gewöhnlich schlachtete; dagegen war bei נחירה an kein Götzenopfer zu denken, weil diese Tödtungsart bei Opfern

---

*) Als die Israeliten in der Wüste waren, war ihnen (zuerst) bei profanen Thieren die Schlachtung nicht geboten, sondern sie konnten dieselben nach Belieben tödten oder schlachten, wie die andern Völker. Es ist ihnen aber dann (nach Errichtung der Stiftshütte) in der Wüste befohlen worden, dass wer ein Thier schlachten will, dasselbe nur als Friedensopfer schlachten darf, wie es heisst (Lev. 17, 8 ff): „Jeder, der schlachtet u. s. w. und es nicht an den Eingang des Stiftszeltes bringt u. s. w.; man soll es als Friedensopfer dem Ewigen schlachten". Wer jedoch das Thier (in anderer Weise) in der Wüste tödten und verzehren wollte, durfte dies thun. Dieses Gebot galt nicht für die kommenden Zeiten, sondern blos in der Wüste zur Zeit, da getödtete (nicht geschlachtete) Thiere erlaubt waren. Als sie aber ins heilige Land einziehen sollten, ward ihnen das Getödtete verboten, und sie durften (auch) Profanes nur geschlachtet essen; und dies sollten sie stets an jeder beliebigen Stätte, aber ausserhalb der Azara (heiligen Stätte) schlachten, wie es heisst (Deut. 12, 20f.): „Wenn der Ew. dein Gott dein Gebiet erweitert u. s. w., so schlachte von deinen Rindern und Schafen u. s. w." Dieses Gebot gilt nun für alle Zeiten, dass nur Geschlachtetes gegessen werden darf.

**) Unter נחירה versteht Maimon. (wie der einfache Sinn es erfordert) jede beliebige Tödtungsart (ausser Schlachten), nicht wie Tosaphot (Chullin 20a v. לא אמרן), dass die נחירה ebenfalls, wie die שחיטה, nur an den סימנים vollzogen werden durfte.

nicht angewendet wurde. Dennoch aber dürfte die Ansicht Maimon's schwer mit dem Schriftworte zu vereinigen sein. Schon die Worte דם שפך — דם יחשב weisen darauf hin, dass es nur auf das Blutvergiessen, nicht auf die Art und Weise der Tödtung ankam. Ausserdem aber lehren die darauf folgenden Vorschriften, dass der Genuss von opferbaren Thieren nicht anders möglich war, als dadurch, dass man dieselben als Friedensopfer darbrachte. Denn offenbar ist der Zusammenhang der in unserem Abschnitte befindlichen Gebote am richtigsten erklärt, wenn man annimmt, dass zuerst verboten wird, die opferbaren Thiere anders als durch Opferung zu tödten; jede andere Tödtung wird als ein Blutvergiessen betrachtet. Dagegen sind Vögel und Wild, die in der Regel nicht opferbar sind, zwar zu tödten erlaubt, aber deren Blut muss wenigstens bedeckt werden. Das Blut darf in keinem Falle gegessen werden, sagt die Schrift. Es soll entweder auf den Altar kommen, um damit eine Sühne zu vollziehen (v. 11) oder wenigstens mit Erde bedeckt werden. Darauf folgt v. 15 die Vorschrift über נבלה und טרפה. Das sind opferbare Thiere, die aber durch einen Defect für immer als Opfer untauglich geworden sind. Hieraus folgt, dass gesunde opferbare Thiere nicht in anderer Weise getödtet werden dürfen, als am Opfer-Altare. Man könnte allerdings hier eine Lücke finden, da doch die Vorschrift mangelt, wie man mit den בעלי מומין (Lev. 22,19ff.), die man doch nicht opfern konnte, zu verfahren habe. Indessen, da das Gesetz nur für den kurzen Aufenthalt in der Wüste gegeben wurde, so brauchte für solche Ausnahmefälle, die vielleicht in dieser Zeit gar nicht vorkamen, keine besondere Bestimmung getroffen zu werden; oder es mag vielleicht, wie vieles Andere, der mündlichen Lehre überlassen worden sein.

Rechtfertigen und mit dem einfachen Sinne des Schriftwortes in Einklang bringen lässt sich die Ansicht des Maimonid., die man möglicherweise auch als die Ansicht des R. Aqiba (vgl. die Comment.) erklären könnte, wenn man annimmt, dass die Vorschrift über בשר נחירה in der Vorschrift über נבלה und טרפה (v. 15) enthalten sei. נבלה, von נבל, welken, bezeichnet eigentlich jedes todte Thier, und wenn bei den verbotenen Thieren gesagt wird תנגע בנבלתם יטמא, so wird hiermit erklärt, dass alle todten verbotenen Thiere durch Berührung unrein machen, mögen sie geschlachtet sein oder nicht, da bei diesen שחיטה nichts hilft (ob. S. 352). Nur das geschlachtete reine Vieh hat die Thora von dem Begriff נבלה ausgeschlossen, weil שחיטה מטהרת מידי נבלה; dagegen finden wir nirgends, dass auch נחירה

מטהרת מידי נבלה war. Wenigstens ist die Annahme gestattet, dass Jeder durch das Essen von בשר נחירה unrein wurde, wie nach der Halacha נבלת עוף טהור מטמא בגדים בבית הבליעה (s. weiter zu v. 15).*) Daher wird auch weiter (c. 22 v. 8) den Priestern verboten נבלה וטרפה zu essen. Gemeint ist auch dort נבלת עוף und בשר נחירה, das den anderen Israeliten erlaubt, den Priestern aber wegen טמאה verboten war. Ueber den Ausdruck טרפה vgl. Raschi; auch kann angenommen werden, נבלה ist נבלת עוף טהור und טרפה ist בשר נחירה, das nicht von selbst verendet, sondern von Menschen erschlagen (נטרף) worden ist. So mag R. Aqiba (nach Maimon.) die Schriftstellen erklärt haben.

Nach R. Ismael ist aber בשר נחירה nie erlaubt gewesen, weil nach seiner Ansicht das דם שפך jede Tödtung verbietet. Ist aber nach dieser Ansicht wirkliche נבלה, d. h. wenn das Thier von selbst verendet, so dass kein שפיכת דם dabei stattgefunden hatte, oder טרפה, wenn es zwar getödtet worden, aber bereits vorher eine solche schwere Verletzung erlitten hatte, dass dessen Tödtung nicht als ein Blutvergiessen betrachtet werden könnte — ist auch dies nach R. Ismael in der Wüste verboten gewesen? Ich antworte mit „nein!" Wir haben bereits oben S. 19 die Ansicht R. Ismael's angeführt, wonach nur die כללות am סיני, die פרטות aber erst im אהל מועד offenbart worden sind. Nun ist es möglich, dass nach R. Ismael auch manche מצות שבמשנה תורה erst in Arbot Moab gegeben wurden, wonach möglicherweise das Verbot לא תאכלו כל נבלה während

---

*) Wenn der Talmud (Chullin 17a u. s.) sagt נחירתן זו היא שחיטתן, so bezieht sich dies nur auf היתר אכילה. — Am einfachsten liesse sich die Schrift nach dem Tanna erklären, der behauptet: אין שחיטה לעוף מן התורה. Dann liesse sich einfach annehmen, die Schrift hat diejenigen נבלות, die zu essen erlaubt waren, für מטמאות בבית הבליעה erklärt. In der Wüste gehörten dazu בשר נחירה und נבלת עוף טהור. Als aber später בשר נחירה verboten wurde, ward es selbstverständlich von dieser טומאה ausgeschlossen und den נבלות בהמה gleichgestellt. Sagen wir aber יש שחיטה לעוף מן התורה, so muss angenommen werden, dass das Gesetz von שחיטה לעוף erst später nach dem Verbote von בשר נחירה gegeben worden. Denn vorher konnte von שחיטה לעוף keine Rede sein, da bei חולין doch נחירה erlaubt war, bei קדשים aber מליקה לעוף, nicht שחיטה, vorgeschrieben war. Wir würden demnach nicht fehlgehen, wenn wir annähmen, dass bei עוף חולין in der Wüste sogar נבלה erlaubt war. Joma 75b ist nur Agada und kann das דבר שטען שחיטה auch heissen: Etwas, das nach der spätern Verordnung שחיטה nöthig hatte. Später wurde nun durch das Verbot von בשר נחירה dieses der נבלה gleich gestellt, dass es מטמא במגע sei; dagegen blieb die Halacha נבלת עוף טהור מטמא בבית הבליעה unangetastet, weil bei עוף eine Möglichkeit von התר נבילה existirte, nämlich קדשים דאשתריא מליקה בחרייתו.

der Wüstenwanderung noch nicht gegeben war. טרפה wird zwar schon oben in Ex. 22, 30 verboten, aber dies könnte auf בשר בשדה טרפה (d. h. דרוסה) beschränkt werden. In Folge des Verbotes des Genusses von opferbaren Thieren (בשר תאוה) mochte vielleicht nach R. Ismael die Erlaubnis der נבלה וטרפה sich als Nothwendigkeit ergeben haben. Dafür spricht, dass in c. 7, v. 24 nur חלב נבלה und חלב טרפה verboten werden, woraus hervorgeht, dass נבלה und טרפה selbst erlaubt waren (s. ob. S. 257). Dagegen war nach R. Ismael נבלה מטמא und zwar sowohl באכילה als במגע ומשא, und אשר תאכל נבלה in 17, 15 ist in dem Sinne wie oben 11, 40 zu nehmen, vgl. Ramban das.*) — So erhält unser Abschnitt sowohl nach R. Ismael als nach R. Aqiba eine dem einfachen Sinne nicht widersprechende Erklärung.

Wenn die neuesten Ausleger den grössten Theil von c. 17—26 als das Heiligkeitsgesetz (H) einem anderen Verfasser als dem der vorhergehenden Abschnitte zuweisen, so soll über diese Frage erst Ende c. 26 ausführlich gesprochen werden. Was jedoch unser cap. betrifft, so gehört es seinem Inhalte nach zu den Opfergesetzen, sowie zu den Speise- und Reinheitsgesetzen, also zu dem von uns (oben S. 11f.) als ספר כהנים bezeichneten 1. Theile von Leviticus. Das Heiligkeitsbuch beginnt erst mit cap. 18, das offenbar einen neuen Theil beginnt, s. das. Vgl. ferner meine Schrift „Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese“ S. 9ff. und S. 16ff.

V. 1. Und der Ewige sprach zu Mose, wie folgt. V. 2. Sprich zu Aaron und zu seinen Söhnen und zu allen Kindern Israel und sage ihnen: das ist das Wort, welches der Ewige geboten hat, indem er sagte: V. 3. Jedermann aus dem Hause Israel, der einen Ochsen oder ein Schaf oder eine Ziege im Lager schlachtet oder der sie ausserhalb des Lagers schlachtet, V. 4. Und es nicht zum Eingange des Stiftszeltes bringt, um es dem Ewigen als Opfer darzubringen vor der Wohnung des Ewigen — als Blutschuld sei es diesem Manne angerechnet, Blut hat er vergossen, und es wird dieser Mann aus der Mitte seines Volkes ausgerottet werden.

אל אהרן וגו׳. Die Vorschrift wird an die Priester und an das Volk gerichtet, weil darin jedenfalls auch verboten wird קדשים בחוץ

*) Die weiter aus 17, 15 deducirte Halacha über טומאה בבית הבליעה bei נבלת עוף טהור mag nach R. Ismael eine sinaitische Tradition (הלמ״מ) gewesen sein. Leider ist die Mech. des R. Ismael zu Lev. verloren gegangen, und die Erklärung dieses Tanna zu diesem v. hat sich nicht erhalten.

zu schlachten, was vorzüglich die Priester angeht. — זה הדבר deutet darauf hin, dass dieser Befehl bereits früher erlassen worden und nur erst jetzt eröffnet wird, vgl. 8, 5; 9,6; Exod. 16,16; 32; 35,1; 4 (Dillmann), s. oben S. 74. — מבית ישראל. Da in v. 8 hinzugefügt wird: ומן הגר הגר בתוכם, hier aber dieser Beisatz fehlt, so ist daraus zu schliessen, dass das Verbot der Schlachtung blos den Israeliten galt, die dadurch vom שעירים-Dienste abgehalten werden sollten; für den Fremden aber wurde eine solche Vorbeugungsbestimmung nicht getroffen. Indessen heisst es im Sifra: בני ישראל אין לי אלא בני ישראל מנין לרבות את הגרים ואת העבדים ת״ל ואמרת אליהם. Hiernach wäre das Gebot auch an die גרים gerichtet, doch sind נכרים davon ausgeschlossen; wahrscheinlich auch die Beisassproselyten (גרי תושב), und das wird auch der Grund sein, dass hier nicht ausdrücklich ומן הגר steht, vgl. übrigens weiter S. 473 über גר.— במחנה וגו׳. Da beim Eintritt ins heilige Land, als man vom Heiligthume entfernt war, das Gesetz aufgehoben werden sollte, so wird hervorgehoben, dass in der Wüste kein Unterschied zu machen ist, ob es im Lager oder ausserhalb des Lagers, fern vom Heiligthum geschlachtet wird. Ob das Verbot auch während der Wanderung, als das Stiftszelt nicht aufgerichtet war, in Kraft blieb, wird nicht ausdrücklich bestimmt. Nach dem Grunde in v. 5 (למען וגו׳) müsste allerdings die Vorschrift auch während der Wanderung gelten; allein, da es nicht ausdrücklich auch für diese Zeit verboten ward, mögen Viele sich damals erlaubt haben auf במות Opfer darzubringen. Darauf oder auf die Zeit des Aufenthalts im Ostjordanlande bezieht sich wohl das איש כל הישר בעיניו in Deut. 12, 8. — הביאו fut. exact., vgl. Mendelssohn. — להקריב—משכן. Mit dem Bringen (להקריב) in den פתח אהל מועד wird angedeutet, dass man das Thier הקדש macht, dem Heiligthume weiht; dann erst kann man es als Opfer darbringen לפני המשכן, am Altar. Es befindet sich also hier keineswegs eine Tautologie, wie neuere Erklärer meinen. הקרבה ohne הקדשה ist in keinem Falle erlaubt. Auch in v. 5 ist mit והביאום—אל הכהן die הקדשה, die Weihe, gemeint. Der Ausdruck לפני משכן wird aber hier deshalb gebraucht, weil er einen Gegensatz zu על פני השדה in v. 5 bilden soll, s. weiter. — דם יחשב. Es wird dies mit solcher Strenge eingeschärft, dass es einem Menschenmorde gleich geachtet wird. Die Wiederholung דם שפך legt das Gewicht auch auf das Vergiessen des Blutes bei der Tödtung, weshalb unsere Weisen mit Recht daraus den איסור זריקה für קדשים בחוץ deduciren. — ונכרת; eine gerichtliche Strafe sollte nicht eintreten, vielmehr die Strafe Gott überlassen bleiben. — Das

Verbot hängt wohl damit zusammen, dass ursprünglich dem ersten Menschen überhaupt verboten war, das Fleisch der Thiere zu geniessen. Erst Noach ist Alles כירק עשב freigegeben worden (Gen. 9,3). Die Israeliten aber sollten nach Empfang des göttlichen Gesetzes heilig sein und die opferbaren Thiere nicht anders als an Gottes Tische als Friedensopfer verzehren. Andernfalls dürften sie, wie der erste Mensch, das Blut des Thieres nicht vergiessen. Ueber den folgenden Grund למען וגו' weiter unten.

V. 5. Auf dass die Kinder Israel ihre Opfer darbringen, die sie auf dem Felde opfern, — dass sie sie dem Ewigen darbringen, an den Eingang des Stiftszeltes, zu dem Priester, und sie dem Ewigen als Friedensopfer schlachten. V. 6. Und der Priester sprenge das Blut an den Altar des Ewigen am Eingange des Stiftszeltes und lasse das Fett aufdampfen zum Wohlgeruche dem Ewigen. V. 7. Und dass sie nicht mehr ihre Opfer den Böcken schlachten, denen sie nachbuhlen. Eine ewige Satzung sei dies ihnen, für ihre Geschlechter.

למען וגו' will nicht das Schlachtverbot begründen, sondern nur den Grund dafür angeben, dass nicht draussen auf einer Bamah Opfer gebracht werden. Dass jede Schlachtung Opfer sein müsse, hat die Begründung in dem Satze, דם שפך, dass sonst das Thierblut nicht vergossen werden sollte. Aber wozu ist geboten die Opfer gerade nach dem Stiftszelte zu bringen, warum kann man sie nicht draussen opfern? Darauf erfolgt die Antwort: Damit die Kinder Israel alle Opfer „Gott" und nicht, wie bisher, den שעירים darbringen. Der Satz למען וגו' kann aber nicht als Begründung des Schlachtverbots überhaupt angesehen werden, 1) weil zu diesem Grunde das obige דם יחשב nicht passt, und 2) weil ja damit gar nicht erklärt wäre, warum gewöhnliche, profane Schlachtungen verboten sind. Denn damit sie ihre Opfer (זבחיהם) nicht den שעירים bringen, braucht doch nicht jedes Schlachten verboten zu sein.*) — על פני השדה, die Bamot standen auch später ausserhalb der Stadt, und so werden auch die Israeliten in der Wüste zum Zwecke des Opferns ausserhalb des Lagers Altäre errichtet haben, angeblich für Gott, aber oft genug mit Götzendienst verbunden. — הביאום

*) Sollte aber die שחיטה wegen der Opfer und die Opfer wegen der Götzenopfer verboten sein, so hätten wir in der Thora ein Beispiel von einer גזירה לגזירה; abgesehen davon, hätte dies von der Schrift auch ausdrücklich gesagt werden müssen.

wird nochmals wiederholt, wegen des längern Zwischensatzes אשר—השדה.— אל הכהן. An der Bamah konnte jeder זר Opfer bringen und brauchte man keinen Priester (oben S. 263), daher hier mit Nachdruck אל הכהן. Die Beschränkung der Befugnis zum Opfern für bestimmte Personen sollte wesentlich dazu beitragen, dem Götzendienst zu steuern. — זבחי שלמים waren gewöhnlich die Opfer an den Bamot, aber nicht immer. — לה׳, es wird hier zweimal betont והביאם לה׳ — לה׳; ebenso im folgenden v. על מזבח ה׳, — לריח ניחח לה׳ (vgl. auch v. 4). Was man sonst oft für andere Götter gethan, soll von nun an nur לה׳ geübt werden. — חרק הכהן וגו׳, wie bei den Erstgeborenen (Num. 18, 17) — לשעירים. Den Bockskultus lernten die Israeliten in Aegypten kennen (vgl. Hengstenb. B. M. u. Aeg. 213, Riehm HWB² 443). Die Aegypter verehrten Böcke als Götter (Josephus c. Ap. 2, 7). Besonders verehrten die Mendesier, die Einwohner des mendesischen Nomos in Niederägypten, den in Bocksgestalt abgebildeten Pan als Gott der Zeugungskraft, vgl. Herodot II 42 u. 46, Strabo 17, 802. Eine ähnliche Gottheit mögen die Israeliten auch als Dämon der Wüste verehrt haben, denn in der Wüste dachte man sich die שעירים hausend (Jes. 13, 21). — אשר הם זנים וגו׳. Dass die Israeliten in der Wüste sowohl als auch in Aegypten fremden Göttern nachgingen, wird auch sonst berichtet (Josua 24, 14, Ez. 20, 7; 23, 3; 8; 19; 21; 27). Vor den מעשה ארץ מצרים warnt auch der folgende Abschnitt (18, 3). — חקת עולם kann sich nur auf das Verbot, die Opfer ausserhalb des Heiligthums zu schlachten (שחוטי חוץ), beziehen; denn die profane Schlachtung konnte nicht für ewige Zeiten verboten werden, da dies Verbot beim Eintritt ins heilige Land aufgehoben wurde (Deut. 12, 20 f.).

V. 8. Und zu ihnen sage ferner: Jedermann vom Hause Israels und von den Fremdlingen, die in ihrer Mitte weilen, der ein Ganzopfer oder ein Schlachtopfer darbringt, V. 9. Und es nicht an den Eingang des Stiftszeltes bringt, um es für den Ewigen zu bereiten — dieser Mann soll aus seinen Volksgenossen ausgerottet werden.

ואלהם תאמר will das Folgende als neue Vorschrift bezeichnen. Hier wird speciell das Darbringen von Opfern ausserhalb des Heiligthums mit כרת-Strafe verboten. Das Schlachten ist oben zusammen mit jeder profanen Schlachtung verboten worden. Es könnte aber die Meinung entstehen, dass nur das Schlachten ver-

boten ist, weil der שעירים-Dienst vorzüglich durch diesen Act ausgeübt wurde (ולא יזבחו וגו׳); dagegen aber dürfte man die im Vorhofe des Heiligthums geschlachteten Opfer auch ausserhalb desselben darbringen.*) Es wird daher hier verboten, עולה oder זבח ausserhalb des Heiligthums darzubringen. — ומן הגר וגו׳; der Ausdruck אשר יגור בתוכם weist auf den Ganzproselyten (גר צדק) hin. Vielleicht aber war es auch dem Beisass-Proselyten (גר תושב oder נכרי) verboten, das einmal dem Heiligthum geweihte Thier draussen darzubringen. Denn obgleich נכרים auf במות opfern durften, so war dies wohl nur dann gestattet, wenn das Opfer von vorne herein für die Bamah geheiligt wurde. Das Gesetz aber richtet sich zunächst an den גר צדק, weil ihm unter jeder Bedingung verboten war, auf einer Bamah zu opfern. — עולה או זבח bezeichnen in Kürze alle Opferarten (קדשי קדשים und קדשים קלים). — לעשות. Unter עשית עולה versteht man zwar die ganze Opferung; doch ist das Schlachten als untergeordneter Act, der auch durch einen Nichtpriester geschehen kann, hier nicht darunter verstanden. — לה׳ weist darauf hin, dass auch hier die Befürchtung, dass es draussen nicht לה׳ bereitet werden möchte, das Verbot veranlasst hat. Demnach ist die obige Begründung למען וגו׳ auch hier anwendbar. — מעמיו, von seinen Volksgenossen, vgl. ויאסף אל עמיו (Gen. 25, 8).

V. 10. Und Jedermann vom Hause Israels und von den Fremdlingen, die in ihrer Mitte weilen, der irgend welches Blut isst, — so werde ich mein Angesicht gegen die Seele richten, die das Blut isst, und sie aus der Mitte ihres Volkes ausrotten.

Das Verbot von Blut ist bereits oben 3, 17 gegeben. In c. 7, 26—27 ist das Verbot mit Hinzufügung der כרת-Strafe wiederholt. Hier wird es aber nochmals wiederholt, 1) um dasselbe im Zusammenhange mit den in unserem Abschnitte gegebenen Lehren zu begründen, und 2) daran das Gebot von כיסוי הדם beim Wild und Geflügel zu knüpfen. Wieder wird zuerst hervorgehoben, dass das Verbot sowohl an die einheimischen Israeliten als an die Fremdlinge unter ihnen gerichtet ist. Nach einer Ansicht in Sanhedr. 59a ist sogar den Noachiden das Blut von lebenden Thieren (מן החי) verboten worden, vgl. Gen. 9, 4. — איש אשר יאכל — איש, ein Relativs.

*) Dass ein Opfer im Heiligthum geschlachtet und draussen dargebracht wird, war nicht etwas Abnormes. Denn die פרים und שעירים הנשרפין wurden ja auch ausserhalb des Lagers verbrannt.

absol. vorangestellt, s. oben S. 186. — כל דם, sowohl קדשים als חולין. — ונתתי פני steht hier zum ersten Male bei der כרת-Strafe und lehrt uns, dass die Strafe direct von Gott vollzogen wird. Trotzdem der Satz mit ואיש beginnt, wird bei der Strafe בנפש hinzugefügt, was oben v. 4 und 9 nicht geschieht. Der Mann, der das Thierblut isst, hat sich auch gegen seine menschliche Seele versündigt (s. weiter zu v. 11), daher ונתתי פני בנפש. In unserem Satze wird aber auch die göttliche Providenz besonders hervorgehoben. Gott ist König und daher auch Richter; es ist ihm nicht gleichgiltig, was die Menschen treiben, vielmehr achtet er auf alle ihre Handlungen, belohnt die guten und bestraft die bösen. Daher bemerkt Sifra zu unserer Stelle: פונה אני מכל עסקי ועוסק בה (Ich wende mich weg von allen meinen Beschäftigungen und beschäftige mich mit ihm). Gott könnte wahrlich alle andern Beschäftigungen neben der Bestrafung dieses Mannes vornehmen; aber doch sagt die Schrift: ונתתי פני, um zu lehren, dass Gott die Welt regiert und das Thun und Lassen der Menschen beaufsichtigt. Dies ist eines von den wichtigsten Glaubensprincipien, das oft verleugnet, oft genug vergessen, daher nicht oft genug eingeschärft werden muss. Der Glaube an die השגחה ist der Grundstein der wahren Gottesfurcht (יראה). Vgl. den 10. u. 11. Glaubensartikel bei Maimon. zu M. Sanhedr. X und Albo, Ikkarim IV, 7 ff. Wenn die Neueren meinen, dass der Ausdruck נתן פנים ב׳ oder שום פנים ב׳ (20, 5) speciell der Urkunde H eigenthümlich ist, so ist dagegen zu bemerken, dass aus dem Fehlen dieser Wendung an andern Stellen, wo die כרת-Strafe angedroht wird, schon deshalb kein Schluss zu ziehen ist, weil sie auch in den H zugewiesenen Partieen oft bei der כרת-Strafe fehlt (17, 4; 9; 18, 29; 19, 8; 20, 17; 22, 3). Der Ausdruck ist übrigens auch in Jer. 21, 10; 44, 11; Ez. 14, 8; 15, 7 zu finden (vgl. auch Ps. 34, 17).

V. 11. Denn die Seele des Fleisches ist im Blute, und ich habe es euch auf den Altar gegeben, um für eure Seelen Sühne zu schaffen; denn das Blut — es bewirkt Sühne durch die Seele. V. 12. Deshalb habe ich zu den Kindern Israel gesagt: Jede Seele von euch soll kein Blut essen und der Fremdling, der in eurer Mitte weilt, soll kein Blut essen.

כי נפש וגו׳. Die Begründung des Blutverbots hängt mit dem vorher verbotenen Schlachten der Thiere ausserhalb des Heiligthums

zusammen. Es soll das Thier nicht geschlachtet werden, wenn es nicht als Opfer Gott dargebracht wird. Damit wurde das Thierblut vorzüglich für den Altar bestimmt, wo es als Sühnmittel für den sündigen Menschen dienen soll. Die Thierseele versinnbildlichte dort die Menschenseele (oben S. 89). Dasjenige aber, was dem Menschen Sühnung schafft und die Menschenseele am Altar darstellt, darf nicht als Speise in den menschlichen Leib aufgehen. Sowie Geist und Leib im Menschen geschieden sind, der erstere von Gott eingehaucht, letzterer aber der Erde entstammt ist, so soll auch das Thierblut, welches vom göttlichen Gesetze als Symbol für die Menschenseele bestimmt worden, nicht dem menschlichen Leibe als Nahrung zugeführt werden, um in ihm völlig aufzugehen (s. oben S. 173). — ואני נתתיו, weil es die Seele des Thieres ist, soll es symbolisch die Hingabe der Menschenseele an Gott bedeuten. — הדם הוא וגו׳ das Blut sühnt als Inbegriff der Seele; הדם הוא das Blut, es, d. h. eben das Thierblut (vgl. Ew. 314a).

V. 13. Und Jedermann von den Kindern Israel und von den Fremdlingen, die in ihrer Mitte weilen, der ein Wildpret, Wild oder Vögel, erjagt, das gegessen wird, der vergiesse dessen Blut und bedecke es mit Erde.

אשר יצוד ist nicht genau zu nehmen, sondern, wie in Chullin 85a gelehrt wird, es ist in Bezug auf כסוי הדם ganz gleich, ob das Thier bereit steht oder erst erjagt werden muss; doch entweder redet die Schrift hier von dem Gewöhnlichen (דבר הכתוב בהוה), oder, wie Raschi nach Sifra sagt: למדה תורה דרך ארץ וכו׳. — אשר יאכל schliesst עוף טמא aus (11, 47), ebenso gilt beim Wild das Gebot nur bei dem, das gegessen wird. — ושפך את דמו; da אשר יאכל erforderlich ist, so muss auch die שפיכת דם derart vor sich gehen, dass sie מתיר באכילה ist. Wenn nun in der Wüste בשר נחירה erlaubt war, so war auch in diesem Falle כסוי הדם geboten, wie der Talmud in Chullin 17a ausdrücklich lehrt. Doch da später das Schlachten angeordnet wurde, so ist מצות כסוי הדם auch von der richtigen Schlachtung abhängig. Deshalb gebraucht auch die Schrift den Ausdruck ושפך וגו׳ und nicht etwa איש אשר ישחט וגו׳.*) — וכסהו וגו׳; es muss nicht gerade

*) Nach der Ansicht, dass בשר נחירה niemals erlaubt war (s. oben S. 468) bedarf der hier gebrauchte Ausdruck ושפך את דמו (nicht ושחטו) noch der Erklärung. Er mag mit Rücksicht auf v. 4 gebraucht sein, wo jede Schlachtung, die nicht zu Opferzwecken geschieht, als שפיכת דם bezeichnet wird, und gerade deshalb wird hier כסוי הדם geboten.

עפר sein (vgl. Mecklenburg), sondern Alles, was zum Einpflanzen der Gewächse tauglich ist (מגדל צמחין), kann zur Blutbedeckung gebraucht werden (Cullin 88b). — בעפר, nicht עפר (vgl. ואכסך משי Ez. 16, 10); dies lehrt, dass man oben und unten עפר legen müsse. Dies beweist Ez. 24, 7: לא שפכתו על הארץ לכסות עליו עפר. Es mag vielleicht ושפך את דמו, das nach den Accenten zum Nachsatze gehört, eben in dem Sinne, wie bei Ez., genommen werden, dass das Blut auf die lockere Erde hingegossen werde, das heisst עפר למטה sich befinde. בעפר kann sich demnach auch auf ושפך beziehen.

V. 14. Denn die Seele alles Fleisches — es ist das Blut mit seiner Seele, und ich sprach zu den Kindern Israel: Blut alles Fleisches sollet ihr nicht essen; denn das Leben alles Fleisches ist sein Blut, Jeder der es isst, werde ausgerottet.

דמו בנפשו הוא, es ist das mit der Seele verbundene Blut (vgl. Gen. 9, 4). Nicht die Blutmaterie an sich ist das Leben; sondern das Blut ist der Träger des Lebensgeistes im Thiere, es ist mit dem Lebensgeiste innig verbunden (vgl. Ramban), und beides zusammen (דמו בנפשו) bildet die Seele des Thieres. Das Blut ist das Organ der נפש, vermittels dessen sie ihre Functionen ausübt (vgl. auch Ew. 217 f.). Diese Begründung muss hier wiederholt werden, weil oben in v. 11 nur von בהמה die Rede war, deren Blut geopfert werden kann. Es wird nun nachdrücklich gesagt, dass jedes Blut, selbst von חיה ועוף, verboten ist. Nachdem nun das Gebot von כסוי דם für חיה ועוף erlassen worden, wird gesagt: נפש כל בשר, das Leben **jedes** Fleisches liegt im Blut, und darum דם כל בשר לא תאכלו dürfet ihr gar kein Blut essen; denn die Seele, auch des Thieres, soll nicht als Nahrungsmittel dienen. Deshalb soll das Blut, das nicht als Opferblut gebraucht werden kann, bedeckt werden. Indessen braucht das Blut von den nicht geopferten בהמות nicht bedeckt zu werden, wohl deshalb, weil man schon dadurch, dass das Blut möglicherweise zur Sühne gebraucht werden kann, daran erinnert wird, dass das Blut zum Essen verboten sei. Bei den nicht opferbaren Thieren dagegen erinnerte nichts an das Blutverbot; die Bestimmung von כסוי הדם beim Wild und Geflügel sollte daher das Verbot des Blutes dieser Thiere besonders unterstützen. Damit begreift man, warum es genügt, wenn ein Theil des Blutes bedeckt wird (Chullin 88a). Es bedarf nur der besondern Erinnerung daran, dass auch bei diesen Thieren das Blut verboten

ist. — כי נפש וגו׳ fügt noch hinzu, dass bei חיה ועוף, ebenso wie bei בהמה, auf das Essen des Blutes die כרת-Strafe gesetzt ist. — יכרת Sing. beim Plur., Ges. 145 1; nach Strack im Anschluss an כל.

V. 15. Und jede Person, welche Aas und Zerrissenes isst, sowohl Einheimischer als Fremdling, — der wasche seine Kleider und bade sich im Wasser und sei unrein bis zum Abend. Wenn er sie aber nicht wäscht und seinen Leib nicht badet, so trägt er seine Schuld.

Wie dieses Gesetz in der Wüste buchstäblich zur Geltung kam, ist oben S. 468f. auseinandergesetzt (vgl. noch meine Schrift: Die wichtigsten Instanzen u. s. w. S. 23 f.). Hier sei aber die halachische Auffassung, wie sie für alle Zeiten in Kraft sein sollte, erörtert. Wer die נבלה von einem עוף אשר יאכל (v. 13) gegessen hat, oder wer ein solches Thier, das טרפה geworden, nachdem es gänzlich verendet ist, gegessen hat, ist unrein. Ein todtes טרפה ist zwar auch נבלה und brauchte nicht besonders erwähnt zu werden, wenn nicht damit gelehrt würde, dass עוף טמא von dieser Unreinheit ausgeschlossen sei, indem bei diesem der Begriff טרפה nicht statthat. Ob auch טרפה ששחטה in dieser טומאה mitbegriffen ist, hängt von der Controverse des R. Jehuda, R. Meïr u. R. Jose ab (vgl. Sebachim 69 b). Die hier erwähnte Unreinheit nennen unsere Weisen טומאת בית הבליעה; sie erstreckt sich auf den Menschen und die Kleider, die er beim Essen getragen. Letztere werden, ebenso wie die Person, ראשון לטומאה. Zur Reinigung gehört „Untertauchen" (טבילה) und הערב שמש (s. oben S. 320).— באזרח ובגר; wie beim Blutverbot wird hervorgehoben, dass auch diese טומאה keinen Unterschied kennt zwischen אזרח und גר; unter letzterem ist hier nur גר צדק zu verstehen. — Es ist möglich, dass die Mitbeziehung eines Gebotes auf den גר צדק deswegen in der Thora oft wiederholt wird, um die Lehre hervorzuheben, dass zwar Israel von Gott zum Priestervolke erkoren, dass aber jedem Fremden, der freiwillig hinzutritt, Aufnahme in dies Priesterthum gestattet werden müsse. Es musste daher gerade bei den Geboten, die Israel als ממלכת כהנים וגוי קדוש kennzeichnen, bestimmt werden, dass der Fremde, der sich Israel anschliesst, auch diese Vorschriften mit zu übernehmen hat. — ואם לא יכבס בגדיו. Die Strafe ist, wenn er das Heiligthum betreten, כרת (vgl. 19, 8); hat er aber blos die כלים טמאים ins Heiligthum getragen, מלקות (Sifra). Dass aber ohne jede nähere Bestimmung gesagt

wird: ונשא עונו, ist bereits oben S. 201 erklärt, wie durch die Lage der Israeliten in der Wüste ein Unreiner kaum der Sünde entgehen konnte. Wer sich also nicht reinigte und der Gefahr aussetzte, eine כרת-Sünde zu begehen, der lud eine Schuld auf sich.

Ueber die Authentie unseres Cap.'s ist bereits oben S. 15 f. gesprochen. Dass dem Propheten Ezchiel unser Cap. vorgelegen hat, geht aus folgender Nebeneinanderstellung zur Klarheit hervor:

Ezechiel.	Lev. 17.
איש איש מבית ישראל אשר יעלה 14, 4	איש איש מבית ישראל ומן הגר אשר
איש איש מבית ישראל ומהגר אשר יגור בישראל 14, 7	יגור בתוכם אשר יעלה v. 8

Dass Ez. hier seine Ausdrücke dem Lev. entlehnt, ist zweifellos. Denn nur in einem Gesetze ist die Angabe, dass es dem Fremden wie dem Einheimischen gilt, am Platze; dagegen ist dies in einer prophetischen Rede nur als Reminiscenz aus dem Gesetze erklärlich. Ferner ist אשר יעלה ursprünglich gewiss beim Olah-Opfer gebraucht. Nebenbei beweist die Ez.-Stelle, dass die von manchen Neueren vorgeschlagene Aenderung von יעלה (v. 8) in יעשה verfehlt ist. — Man vgl. ferner:

Ezechiel.	Lev. 17.
ונתתי פני באיש ההוא והכרתיו מתוך עמי 14, 8	ונתתי פני בנפש — והכרתי אותה מקרב עמה v. 10 vgl. 20, 6
לא שפכתהו על הארץ לכסות עליו עפר 24, 7	ושפך את דמו וכסהו בעפר v. 13

Hier hatte augenscheinlich dem Propheten die Gesetzesstelle vorgeschwebt (vgl. auch Klostermann, der Pentateuch S. 393). — Nach 7, 38 wurde das Gesetz Lev. 17, 1 ff. am Tage der Errichtung der Stiftshütte zusammen mit den andern Opfergesetzen promulgirt (s. ob. S. 27), und es mag wohl dieser Abschnitt ursprünglich als Schluss-Verordnung zu den Opfergesetzen verkündet worden sein. Daraus erklärt sich das öftere Hervortreten des göttlichen Ich, wie dies in den feierlichen Schlussworten noch bei vielen anderen Abschnitten vorkommt (vgl. 12, 44; 15, 31; Exod. 11, 12 f.; 29, 43 ff.), und mit Unrecht haben neuere Exegeten wegen dieses Umstandes Lev. 17 einer anderen Quelle als die vorhergehenden Abschnitte zugewiesen (vgl. noch „Die wichtigsten Instanzen u. s. w." S. 19 f.).

Berichtigungen.

Seite	54	Zeile	15	statt:	249 b	lies:	247 d
"	62	"	20	"	Sifra	"	Sifré
"	64	"	32	"	14	"	4
"	94	"	letzte	"	279	"	275
"	217	"	27	"	Objectet	"	Objecte
"	262	"	8	"	261	"	72
"	286	"	36	"	Dienstvorrichtung	"	Dienstverrichtung
"	298	"	22	"	Piël	"	Qal (S. 348)
"	429	"	35	lies:	aufeinander folgenden		

